مصباح الفقاهة

في المعاملات

من تقريرات بحث سماحة الأستاذ الأكبر آية الله العظمى
السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي دام ظله

تأليف
الميرزا محمد علي التوحيدي التبريزي



بسم الله الرحمن الرحیم

مصابح الفقاهه - المکاسب المحرمه

کاتب:

آیت الله سید ابوالقاسم خوئی

نشرت فی الطباعهٔ:

الفقاهه

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

مصابح الفقاهه المکاسب المحرمه المجلد ۱

اشاره

شابک ۹۶۴-۹۱۸۰۷-۳-۲

پدیدآورنده(شخص) خویی، ابوالقاسم، ۱۳۷۱ -۱۲۷۸

عنوان مصباح الفقاهه فی المعاملات

تکرار نام پدیدآور تقریرالابحاث ابوالقاسم الموسوی "المحقق الخوئی"

مشخصات نشر قم: نشر الفقاهه، ۱۴۲۰ ق. = -۱۳۷۸ .

...عنوان... مصابح الفقاهه المکاسب المحرمه

بها ۷۰۰۰۰ریال(دوره)

یادداشت عنوان روی جلد: مصابح الفقاهه المکاسب المحرمه

یادداشت عربی

یادداشت کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع معاملات (فقه)

شناسه افزوده (شخص) توحیدی، محمدعلی، ۱۳۵۳ -۱۳۰۳ ، گردآورنده

رده کنگره ۱۹۰،BP،/خ۹م۱۳۷۸،۶

رده دیوئی ۲۹۷/۳۷۲

شماره مدرک م۷۹-۳۳۰۶

[البحث فی مکاسب المحرمه]

کلمه المؤلف

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد للّه الذى هدانا إلى حقائق الايمان، و أنار قلوبنا بأنوار العلم و العرفان، و الصلوات الزاكيات على سيدنا و نبينا محمد الصادع بالدين الحنيف، و الشرع المنيف، و على آله الأطهار الدعاه الى اللّه و الناشرين لأحكام اللّه، (و بعد) فلما كان كتاب المكاسب الذى هو من مصنفات الشيخ الأعظم الصناع الفذ و العلم الفرد المحقق المؤسس شيخ مشايخنا الأنصارى قدس اللّه روحه من أعظم الكتب الفقهيه شأنا و أكثرها ماده و أمتنها استدلالا و أجزلها عباره كان هو المعول عليه فى الدراسه الخارجيه عند البحث عن المعاملات و قد جمع قدس اللّه روحه و أكرم مثواه بين دفتى كتابه زبده أفكار العلماء المتقدمين و خلاصه أنظارهم الدقيقه و أضاف إليها من فكرته الوقاده و قريحته النقاده تحقيقات أنيقه و تأملات رشيقه و بذلك كان الكتاب صحيفه ناصعه تمثل سداد الرأى و نتاج المجهود الفكرى فى مراتبه الراقيه و علماؤنا الأعلام قدس اللّه أسرارهم قد أبدوا اهتماما خاصا بهذا الكتاب و عنوا به عنايه فائقه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴

و تعرضوا اليه و أوسعوه دراسه

و شرحا و تعليقا حسب اختلاف أذواقهم فى الشرح و التعليق و بذلك تكونت مجموعه نفيسه من الشروح لا يستغنى عنها الباحث و لا يتجاوزها المراجع المتأمل الى ان ألقت العلوم الدينيه زعامتها و أسندت رئاستها الى سيدنا و استاذنا علم الأعلام آيه اللّه الملك العلام فقيه العصر و فريد الدهر البحر اللجى واسطه قلاده الفضل و التحقيق محور دائره الفهم و التدقيق إمام أئمه الأصول و زعيم أساتذه المعقول و المنقول المبين لاحكام الدين و المناضل عن شريعه جده سيد المرسلين قدوه العلماء الراسخين أسوه الفقهاء العاملين المولى الأعظم و الحبر المعظم مولانا و ملاذنا الحاج السيد أبو القاسم الموسوى الخويى النجفى أدام اللّه أيام إفاضاته و متع اللّه المسلمين بطول بقائه و هو أدامه اللّه قد تعرض الى الكتاب أثناء الدراسه الخارجيه فى الحوزه المقدسه العلويه و أوسعه تهذيبا و تنقيحا و كشف النقاب عن غوامضه و أبان الموارد المعضله منه و أخذ بتلك المسائل و الآراء التى قيلت أو يمكن أن يقال فصهرها فى بوتقه خياله الواسع و فكره الجامع و أفرغها فى قوالب رصينه و شيدها على أسس متينه و كان النتاج دره لماعه على مفرق التشريع الإسلامى و الفقه الجعفرى و كنت ممن وفقه اللّه للاستفاده من محضره الشريف و الارتواء من منهله العذب فجمعت فى هذا المختصر ما استفدته من تلك الأبحاث ثم عرضت ذلك على السيد الأستاذ دام ظله فراجعه مراجعه كامله و كرر النظر فى أبحاثه و فصوله و ها أنا ذا أقدم كتابى هذا مصباح الفقاهه إلى أرباب العلم و الفضيله آملا أن يقع ذلك منهم موقع القبول و جعلت عملى هذا خالصا لوجهه الكريم سائلا

منه أن يجعل ذلك ذخرا اليوم لا ـ ينفع مال و لا ـ بنون. و قد كان المؤلفون القدماء كثيرا يقولون ان أسواق العلوم كاسده و تجارتها غير مربحه و ان الناس قد رغبت عنها الى ملاذ الدنيا و شهواتها و قصرت بأنظارها الى الخطام العاجل و العرض الزائل و انهم قد استأثروا الكسل على الجد و النوم على السهر و الراحه على العمل و ان الدنيا قد أدبرت عن ورثه الرساله و أصحاب الامانه و أمثال هذه الكلمات صارت عنوانا لفواتح الكتب و مستهلات الخطب و الرسائل و اما نحن فلنا أن نفتخر بحمد اللّه و إفضاله على هذا العهد الزاهى الذى ازدهرت فيه أنوار العلوم و أشرقت فيه شموس المعارف و أصبحت الأمم من كل حدب و صوب يتجهون الى هذه المدينه المقدسه مدينه سيد العلماء على الإطلاق بعد النبى صلى الله عليه و آله و سلم و ازدحمت المدارس بطلابها و ضاقت بهم أرجاؤها نحمده تعالى على هذه الموهبه الجليله و النعمه الجسيمه و نسأله أن يوفقنا لخدمات الدين و إحياء شريعه سيد المرسلين و أن يجعلنا من المشمولين لقوله عز من قائل (يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰاتٍ)- وَ تَمَّتْ كَلِمَهُ رَبِّکَ صِدْقاً وَ عَدْلًا لٰا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰاتِهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵

(فيما يرجع الى روايه تحف العقول)

اشاره

قوله ره: و روى فى ثل «۱»

أقول المذكور فى تحف العقول «۲» و البحار «۳» يشتمل على زيادات و قد أسقطها المصنف و ربما يخل بالمقصود و ما فى حاشيه العلامه الطباطبائى «ره» من انه لا يتغير بها المعنى المراد فيظهر لک ما فيه مما سيأتى (بحث و تحقيق) اعلم ان

هـذه الروايه و ان كـانت حـاويه للضوابط الكليه و القواعـد الكبرويه الراجعه إلى اعاشه عالـم البشـريه من حيث تـدينهم بالأحكام الشـرعيه إلا انه لا يمكن تصـدير الكتاب بها لأجل أخذها مدركا للابحاث الآنيه و دليلا لأحكام التجاره جزئيها و كليها بل لا بد فى كـل مسـأله من ملاـحظه مـداركها بـالخصوص فـان كان فيها ما يـدل على المنع أخـذ به و إلا فالعمومات الـداله على صـحه المعاملات محكمه (الوجوه الـداله على عدم جواز التمسك بها) و إنما لم يجز التمسک بهذه الروايه لوجوه «الأول» قصورها من ناحيه السند و عدم استيفائها لشروط حجيه اخبار الآحاد فان راويها أبو محمد بن الحسن بن على بن الحسين بن شعبه الحرانى أو الحلبى و إن كان رجلا وجيها فاضـلا جليل القـدر رفيع الشأن و كان كتابه مشـتملا على الدرر و اليواقيت. من مواعظ أهل البيت «ع» و قد اعتمد عليه جمله من الأصحاب [۴] إلا انه لم يذكرها مسنده بل

---

[۴] ج ۳ ئل خاتمه الكتاب فى الفائـده الرابعه عـد كتاب تحف العقول من جمله الكتب المعتبره، و فى ج ۱ رجال المامقانى ص ۲۹۳ الحسن بن على بن الحسين بن شعبه الحرانى أو الحلبى قال فى روضات الجنات انه فاضل فقيه و متبحر نبيه و مترفع وجيه له كتاب تحف العقول عن آل الرسول معتمد عليه عند الأصحاب.

و قال المحـدث القمى فى الفوائـد الرضويه ص ۱۰۹ أبو محمـد شـيخ فاضـل محـدث عالم عامل فقيه جليل ثم نقل عن صاحب التكمله عن الحسـين بن على بن الصادق البحرانى انه من قدماء الأصـحاب حتى ان شيخنا المفيد ينقل عنه و هو كتاب لم يسمح الدهر بمثله، و هكذا المحدث الطهرانى

فی ج ۳ ذریعه ص ۴۰۰. و قال المجلسی فی البحار ج ۱ ص ۱۲: کتاب تحف العقول عثرنا منه علی کتاب عتیق ان نظمه یدل علی رفعه شأن مؤلفه و أکثره فی المواعظ و من الأصول المعلومه التی لا تحتاج الی سند. و قال السید حسن الصدر فی تأسیس الشیعه ص ۴۱۳ شیخنا الأقدم و إمامنا الأعظم له کتاب تحف العقول فی الحکم و المواعظ عن آل الرسول کتاب جلیل لم یصنف مثله و کان هذا الشیخ جلیل القدر عظیم المنزله. و فی حقه یقول الشیخ العالم الربانی الشیخ فی حسین بن علی بن الصادق البحرانی فی رسالته فی الأخلاق کتاب تحف العقول للفاضل النبیل إلخ الی غیر ذلک من کلمات الأعلام فی اعتبار تحف العقول و وثاقه مؤلفه.

---

(۱) راجع ج ۲ ئل باب ۲ جوار التکسب بالمباحات من أبواب ما یکتسب به

(۲) ص ۸۰

(۳) ج ۲۳ المکاسب المحرمه ص ۱۴.

أرسلها عن الصادق «ع» فلا تکون مشموله لأدله حجیه خبر الواحد لاختصاصها بالخبر الموثوق بصدوره و دعوی قیام القرینه علی اعتبار رواتها المحذوفین جزافیه لأن القرینه علی اعتبارهم ان کانت هی نقله عنهم فذلک ممنوع لکون النقل أعم من الاعتبار فالالتزام بالأعم لا یدل علی الالتزام بالأخص و ان کانت شیئا آخر غیر النقل فلم یصل إلینا ما یدل علی اعتبارهم و لو سامنا ذلک فإنه لا یفیدنا بوجه بل حتی مع تصریحه باعتبارهم عنده لأن ثبوت الاعتبار له لا یدل علی ثبوته لنا ما لم یذکر سببه من التوثیق لنلاحظه حتی یوجب ثبوته عندنا فلعله یعتمد علی غیر خبر الثقه أیضا.

وهم و دفع

و ربما یتوهم انجبار ضعفها بعمل

المشـهور إلا انه مدفوع لكونه فاسدا كبرى و صـغرى اما الوجه فى منع الكبرى فلعدم كون الشـهره فى نفسها حجه فكيف تكون موجبه لحجيه الخبر و جـابره لضـعف سـنده و إنما الشـهره بالنسـبه الى الخبر كوضع الحجر فى جنب الإنسان فلا بـد من ملاحظه نفس الخبر فان كان جامعا لشرائط الحجيه عمل به و إلا فإن ضم غير حجه الى مثله لا ينتج الحجيه.

(لاـ يقـال) إذا عمـل المشـهور بخبر كشف ذلك عن احتفافه بقرائن توجب الوثوق قـد اطلعوا عليها و لم تصل إلينا فيكون الخبر موثوقا به كما ان إعراضـهم عن الخبر الصحيح يوجب وهنه و سقوطه عن الاعتبار و من هنا اشتهر فى الألسن ان الخبر كلما ازداد صحه ازداد باعراض المشهور عنه و من هنا.

(فـإنه يقـال) مضافـا الى كون ذلـك دعوى بلاـ برهـان و رجما بالغيب و عملا بالظن الـذى لا يغنى من الحق شـيئا ان المناط فى حجيه خبر الواحـد هى وثاقه الراوى و يدل على ذلك للموثقه [1] التى ارجع الامام «ع» السائل فيها إلى العمرى و ابنه حيث علل هذا الحكم فيها

---

[1] عـن الحميرى عن أحمـد بن إسـحاق عن أبى الحسن «ع» قـال سـألته و قلت من أعامـل و عمن آخـذ و قـول من أقبـل فقـال العمرى ثقتى فمـا أدى إليـك عنى فعنى يؤدى و ما قال لك عنى فعنى يقول فاسـمع له فإنه الثقه المأمون. و قال سألت أبا محمد «ع» عن مثل ذلك فقال العمرى و ابنه ثقتان المأمونان- موثقتان، راجع ج ٣ ئل باب ١١ وجوب الرجوع فى القضاء الى الرواه من كتاب القضاء:

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧

بأنهما ثقتان و يدل عليه أيضا الروايات

المتواتره «۱» التى أرجع فيها إلى أشخاص موثقين فان من المعلوم انه لا خصوصيه لهؤلاء الرواه إلا من حيث كونهم موثقين اذن فالمناط هى الوثاقه فى الراوى و على هذا فان كان عمل المشهور راجعا الى توثيق رواه الخبر و شهادتهم بذلك فبها و إلا فلا يوجب انجبار عفه و من هنا يعلم انه بعد ثبوت صحه الخبر لا يضره إعراض المشهور عنه إلا أن يرجع الى تضعيف رواته، و بالجمله ان الملاک فى حجيه أخبار الآحاد هو وثاقه رواتها و المناط فى عدم حجيتها عدم وثاقتهم و لأجل ذلک نهى «۲» عن الرجوع الى من لا وثاقه له و تفضيل الكلام فى الأصول، و اما الوجه فى منع الصغرى فهو عدم ثبوت عمل المتقدمين بها و اما عمل المتأخرين فهو على تقدير ثبوته غير جابر لضعفها مضافا الى ان استنادهم إليها فى فتياهم ممنوع جدا كما سيأتى فإن المظنون بل الموثوق به هو اعتمادهم فى الفتيا على غيرها، و إنما ذكروها فى بعض الموارد تأييدا للمرام لا تأسيا للكلام.

(لا يقال) ان شرائط الحجيه و ان كانت غير موجوده فيها إلا أن موافقتها فى المضمون مع الروايات الأخير الصحيحه أو الموثقه توجب حجيتها على ان آثار الصدق منها ظاهره.

(فإنه يقال) إذا لم تستوف الروايه شرائط الحجيه فمجرد موافقتها مع الحجه فى المضمون لا- تجعلها حجه، و اما قوله ان آثار الصدق منها ظاهره فلا تدرى ماذا يريد هذا القائل من هذه الآثار أ هى غموض الروايه و اضطرابها أم تكرار جملها و ألفاظها أم كثره ضمائرها و تعقيدها أم اشتمالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب و من أهل السنه كحرمه بيع جلود

السباع و الانتفاع بها و إمساكها و جميع التقلب و التصرف فيها مع ان الروايات المعتبره إنما تمنع عن الصلاه فيها فقط لا عن مطلق الانتفاع بها كموثقه سماعه [۳] و غيرها و كحرمه الانتفاع بالميته و لو كانت طاهره و سيأتى خلاف ذلك فى بيع الميته و كحرمه التصرف و الإمساك فيما يكون فيه وجه من وجوه الفساد و سيظهر لك خلاف ذلك من المباحث الآتيه و مما ذكرنا ظهر عدم انجبارها بالإجماع المنقول على تقدير حجيته (الوجه الثانى) ان فتاوى أكثر الفقهاء ان لم يكن كلهم لا تطابق بعض جمل الروايه فكيف ينجبر

---

[۳] عن سماعه قال سألته عن لحوم السباع و جلودها فقال (ع) و اما الجلود فاركبوا عليها و لا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه. موثقه. راجع ج ۱ ئل باب ۵ جواز لبس جلد ما لا يؤكل لحمه مع الذكاه من لباس المصلى و ج ۵ الوافى باب ۵۲ ص ۶۷ و الفقيه ص ۵۳ و ج ۱ التهذيب باب ما يجوز الصلاه فيه ص ۱۹۴ و لا يخفى عليك انه قد وقع الاشتباه فى رقم صحيفه التهذيب بين هذا الباب و باب فضل المساجد.

---

(۱) راجع الباب المذكور من ئل.

(۲) راجع أبواب القضاء من ج ۳ ئل

ضعفها بالشهره الفتوائيه بينهم فان مقتضى بعض فقراتها حرمه بيع النجس مطلقا مع انه لم يلتزم به إلا النادر من الفقهاء بل فى بعض فقراتها حرمه إمساكه و التقلب فيه و لم يفت بهذا أحد فيما نعلم مضافا الى ان ظاهر الروايه هو حرمه بيع الأمور المذكوره تحريما تكليفيا و يدل على ذلك من الروايه قوله «ع» (فهو

حرام بيعه و شرائه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريته و التقلب فيه) فان الإمساك و التقلب يشمل جميع أنواع التصرف حتى الخارجي منه و لا معنى لحرمته وضعا و الفقهاء رضوان اللّه عليهم لم يلتزموا فى أكثر المذكورات بذلك و إنما ذهبوا الى الحرمه الوضعيه و استفادوا ذلك من النهى فى أبواب المعاملات نظير النهى عن البيع الغررى فإن معناه الإرشاد إلى بطلان ذلك البيع كما يأتى فى محله ان شاء اللّه، نعم لو توجه النهى بذات المعامله مع اراده ما يظهر منه من المولويه لتوجه الالتزام بالحرمه التكليفيه كالنهى عن بيع الخمر و سيأتى (الوجه الثالث) ان التقسيم المذكور فيها لا يرجع الى أمر محصل و ذلك يكشف عن اضطرابها فان تربيع أقسام المعامله المعاشيه بجعل كل واحد من الولايات و الصناعات قسما مستقلا من تلك الأقسام فى قبال التجارات و الإجارات لا يسلم عن التكرار، أما الولايه فهى على قسمين لأنها اما عامه ثبتت من اللّه كالنبوه و الإمامه أو خاصه ثبتت من قبل الولاه العامه أما الولايه العامه فهى خارجه عن حدود الروايه فإن التقسيم فيها باعتبار المعامله المعاشيه فالولايه العامه خارجه عنها تخصصا و إنما هى من المناصب الإلهيه التى جعلت للعصمه الطاهره و اما الولايه الخاصه فمن حيث جواز ارتزاق الولاه من بيت المال تدخل تحت الإجاره المذكوره فى الروايه فلا تكون الولايه فى مقابل الإجاره قسما آخر فان المراد من الإجاره فيها ليس هى الإجاره المصطلحه بين الفقهاء و يدل على ذلك إدخال الجعاله تحتها و عدم ذكرها فى الروايه استقلالا، و اما الصناعات فان كان المقصود منها الصناعات المصطلحه من البنايه و الخياطه و التجاره

و نحوها فمن الواضح انها ليست قسما من المعاملات المشرعه للاعاشه و إنما هى موضوع من الموضوعات و ان كان النظر فيها إلى الطوارى و العوارض من حيث ان من يتصف بها اما أن يوجر نفسه للغير لأجل ما عنده من الصناعه و اما أن يجعل ما يحصله منها ثمنا أو مثمنا فى البيع فعلى الأول تدخل تحت الإجاره و على الثانى تحت التجاره فلا تكون وجها آخر فى قبالهما إلا أن يراد منها نفس الحرفه و الصنعه مع تعميم المقسم الى كل ما يكون وسيله إلى المعاش فحينئذ يشملها المقسم لكونها من أعظم الوسائل إلى التعيش، و فيه انه بناء عليه لا يكون التقسيم المذكور فى الروايه حاصرا لخروج كثير من وسائل الاعاشه عن المقسم كالحيازات و النتاجات و الاصطياد و احياء الموات و اجراء القنوات و الضيافات و أخذ الخمس و الزكاه و الصدقات و قد رد هذا الإشكال بأن الحصر فى الروايه إضافى و لكن هذا الرد

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۹

فاسد فإنه ناشئ من الاغترار بما اشتهر فى ألسنه الأدباء من حسبان الحصر الإضافى قسما آخر يقابل الحصر الحقيقى مع ان الحصر لا- يكون إلا- حقيقيا بل الالتزام بالحصر فى مورد مع الالتزام بكونه إضافيا لا حقيقيا التزام بالمتناقضين كما هو واضح للناقد البصير.

نعم قد يكون الحصر فى حصه خاصه كما يقال: زيد أعلم من فى النجف، و قد يكون غير مقيد بحصه خاصه فيسمى الأول إضافيا و الثانى حقيقيا و هذا غير ما توهم (و توهم بعضهم) ان التقسيم فيها باعتبار المعاملات و حينئذ فلا يوجب حصرها فى الأربع حصر كل طرق المعاش اليه و لكن هذا التوهم

مما لا يصغى اليه بعد القطع بأن المعاملات المنقسمه إلى الأقسام المذكوره ليست هى المعاملات المصطلحه كما عرفت.

نعم لا يبعد أن يقال ان التقسيم فى الروايه بحسب المعاملات المعاشيه المعروفه كما يدل على ذلك صدرها [۱] و قد أسقطه المصنف تبعا لصاحب الوسائل و قد تحصل من مطاوى بعض ما ذكرنا عدم جواز الاستناد إلى شى ء من روايات تحف العقول فى شى ء من الأحكام الشرعيه و مع ذلك لا ينقضى تعجبى من الشيخ حسين البحرانى «ره» كيف رضى القول بأنه كتاب لم يسمح الدهر بمثله مع ان الكتب المعتمده للشيعه نصب عينيه.

تذييل

لا- يخفى عليك ان المناسب تقسيم المعايش العباد الى قسمين التجاره بالمعنى الأعم و العمل فان الاعاشه العقلائيه لا تخلو منهما، و اما مثل التسؤل و نحوه فليس من الطرق العقلائيه للاعاشه (كشف حقيقه و لطف قريحه) لا يخفى عليك ان الإضافات الموجوده بين المال و مالكه المسماه بالاضافات المالكيه تكون على أنحاء لأنها فى دار تقررها أما إضافه ذاتيه تكوينيه و اما إضافه عرضيه أى متكونه بواسطه الأمور الخارجيه.

أما الأولى فكالاضافات الموجوده بين الأشخاص و أعمالهم و أنفسهم و ذممهم فإن إعمال كل شخص و نفسه و ذمته مملوكه له ملكيه ذاتيه و له واجديه لها فوق مرتبه الواجديه الاعتباريه و دون مرتبه الواجديه الحقيقه التى لمكون الموجودات ثم انه ليس المراد من الذاتى هنا الذاتى فى باب البرهان و هو المنتزع من مقام الذات المسمى بخارج المحمول و لا الذاتى فى باب الكليات الخمس بل المقصود منه هنا ما لا يحتاج فى تقرره و ظهوره فى صفحه الوجود إلى شى ء آخر وراء نفسه من الاعتبارات الملكيه و لا إلى إعدام موجود

و لا الى

---

[۱] فقال «ع»: قد يكون فى هؤلاء الأجناس الأربعه حلال من جهه حرام من جهه و هذه الأجناس مسميات معروفات الجهات فأول هذه الجهات الأربعه، الخبر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۰

إيجاد معدوم و لا الى ضم ضميمه و إنما شأنها شأن الذاتيات التى لا تحتاج إلا الى عله فى الوجود ثم ان معنى الملكيه هنا ليس إلا القدره و السلطنه بمعنى ان كل أحد مسلط على عمله و نفسه و ما فى ذمته بأن يؤجر نفسه للغير أو يبيع ما فى ذمته و يأتى لذلك زياده توضيح فى أول البيع ان شاء اللّه، و من هنا يندفع ما ربما يتوهم من ان عمل الإنسان لا يعد من الأموال و وجه الاندفاع انه ليس من الأموال بالإضافه الاعتباريه لا بالإضافه التكوينيه.

و اما الإضافه العرضيه فهى اما أن تكون إضافه أوليه و اما أن تكون إضافه ثانويه و الأوليه إما أصليه استقلاليه أو تبعيه غيريه فالأوليه الأصليه كالإضافه الماليه الحاصله بالعمل أو بالحيازه أو بهما معا فالأول كالأعمال التى يعملها الإنسان فيحصل منها المال و الثانى كحيازه المباحات و الثالث كمن يحوز أشجارا فيجعلها سريرا فإن الصوره السريريه توجب. تحقق إضافه ماليه أخرى فى الماده الخشبيه وراء الماليه المتقومه بالخشبه فتلك الماليه القائمه فى السرير حاصله من العمل و الحيازه معا فإطلاق الأوليه عليها باعتبار عدم سبق اضافه ذلك المال الى الغير و الأصليه باعتبار عدم تبعها للغير.

و اما الإضافه الأوليه التبعيه فهى ما تكون بين المالك و بين نتاج أمواله كالنتاج التى تنتج الحيوانات المملوكه و البيوض التى تبيضها الطيور المملوكه و الثمار التى تثمرها الأشجار المملوكه الى غير ذلك فإنها تضاف

الی مالک الأصول اضافه أولیه تبعیه اما إطلاق التبعیه فلکونها تابعه لما تحصل منه و اما إطلاق الأولیه فلعدم سبق أضافه إلیها.

و اما الإضافه الثانویه فالمراد بها ما قابل الإضافه الأولیه و ان کانت طارئه علی الأموال مرارا عدیده فهی نظیر المعقولات الثانویه فی مقابلتها للمعقولات الأولیه، و هی علی قسمین لأنها تاره تکون قهریه و اخری اختیاریه.

(أما الأولی) فکالاضافه التی تحصل بسبب الإرث أو الوقف بناء علی کونه من الإیقاعات کما اخترناه فی محله و وجه کونها قهریه هو حصول المالکیه فی هذه الموارد للوارث و الموقوف علیه و الموصی له بالقهر لا بالفعل الاختیاری.

(و اما الثانیه) فکالاضافه الحاصله من المعاملات و منها ما یحصل من المکاسب التی نحن بصدد بحثها و تأسیس أصولها و مبانیها بعون اللّه و حسن توفیقه، و غیر خفی علی الناقد ان ما ذکرناه من تلک الإضافات علی أقسامها من البدیهیات التی لا تحتاج الی المقدمات النظریه الخفیه قوله علیه السلام: کذلک المشتری أقول هو اسم فاعل مقابل البائع و لیس باسم مفعول لیکون المراد منه المبیع کما توهم.

قوله علیه السلام: فیجعل ذلک الشی ء أقول یمکن أن یراد منه الحمل أی یحمل

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۱

أو الأخذ أی یأخذ أو الوصف أی یوصف فی مقام الإیجار و لیس بمعناه المعروف لیکون الشی ء مفعولا أولا و قوله «ع» (فی عمل) مفعولا ثانیا کما احتمله بعض الأعاظم.

قوله «ع»: حلالا أقول لیس منصوبا علی الحالیه و لا مجرورا لکونه وصفا لقوله ع (فی عمل) کما تخیل بل إنما هو مرفوع للخبریه فإن أصل النسخه هکذا (فهذه وجوه من وجوه الإجارات حلال).

قوله «ع»: أو سوقه أقول فی المجمع السوقه بالضم

الرعيه و من دون الملك و منه الحديث: ما من ملك و لا سوقه يصل الى الحج إلا بمشقه.

قوله «ع»: أو عمل التصاوير أقول فى تحف العقول (أو حمل التصاوير) و على هذا فعطف الخنازير و الميته و الدم فى الروايه على التصاوير لا يحتاج إلى عنايه.

قوله «ع»: اجاره نفسه فيه أو له أقول المراد من الأول هو الإيجار لنفس الشى ء بأن يؤجر نفسه لصنع الخمر كايجار نفسه فى هدم المساجد، و من الثانى الإيجار للمقدمات، و ليس المراد من الأول إيجار نفسه فى المصنوع كحمل الخمر و من الثانى إيجار نفسه لصنعه، و لا ـ ان المراد من الأول المباشريه و من الثانى التسبيبيه، و لا ـ ان المراد من الأول الإيجار للمقدمات و من الثانى الإيجار لنفس المحرم، فان كل ذلك خلاف الظاهر من الروايه و من هنا ظهر المقصود من قوله «ع» (أو شى ء منه أو له) غايه الأمر ان المراد منهما جزء العمل و جزء المقدمات و الضمائر الأربعه كلها ترجع الى الأمر المنهى عنه.

قوله «ع»: و ينحيها أقول فى المجمع نحى الشى ء أزاله و نح هذا عنى أى أزله و أبعده عنى

قوله «ره»: و حكاه غير واحد

أقول ليس فى كتاب السيد من روايه تحف العقول عين و لا اثر و لم تذكر حتى بمضمونها فيه.

(نعم) ذكرت [١] فيه معائش الخلق على خمسه أوجه (وجه الاماره و وجه العماره

---

[١] فى ج ٢ ئل باب ٢ وجوب الخمس فى غنائم دار الحرب، من أبواب ما يجب فيه الخمس، عن على بن الحسين المرتضى فى رساله المحكم و المتشابه نقلا عن تفسير النعمانى عن على «ع» قال: و اما ما جاء فى القرآن

من ذكر معائش الخلق و أسبابها فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسه أوجه وجه الاماره و وجه العماره و وجه الإجاره و وجه التجاره و وجه الصدقات. و فی ج ١٩ بحار الأنوار ص ١٠٦ عن تفسير النعمانی قال فاما ما جاء فی القرآن من ذكر معائش الخلق و أسبابها فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسه أوجه وجه الإشاره، الی أن قال «ع»: و اما وجه الإشاره فقوله تعالی: وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساكِينِ. الی أن قال «ع»: و اما وجه العماره فقوله هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيها فأعلمنا سبحانه قد أمرهم بالعماره ليكون ذلك سببا لمعايشهم بما بخرج من الأرض من الحب و الثمرات و ما شاكل ذلك مما جعله اللّه تعالی معايش للخلق، و اما وجه التجاره فقوله تعالی: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلی أَجَلٍ مُسَمًّی فَاكْتُبُوهُ وَ لْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ، الآیه. فعرفهم سبحانه كيف يشترون المتاع فی السفر و الحضر و كيف يتجرون إذ كان ذلك من أسباب المعايش. و اما وجه الإجاره فقوله عز و جل: نَحْنُ قَسَمْنا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِی الْحَياهِ الدُّنْيا وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا وَ رَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمّا يَجْمَعُونَ. فأخبر سبحانه ان الإجاره أحد معائش الخلق و جعل ذلك قواما لمعائش الخلق و هو الرجل يستأجر الرجل فی صنعته و أعماله و أحكامه و تصرفاته و أملاكه، الی أن قال: و اما وجه الصدقات إنما هی لأقوام ليس لهم فی الاماره نصيب و لا فی العماره حظ و لا فی التجاره أما

و لا ـ فی الإجاره معرفه و قدره ففرض اللّه تعالی فی أموال الأغنیاء، الخبر. و الظاهر من قوله «ع»: (إنما هی لأقوام لیس لهم فی الاماره نصیب) ان لفظ الإشاره فی مطلع التقسیم غلط من النساخ و ان الاماره هی النسخه الصحیحه کما فی ئل و فی سفینه البحار فی ماده حمد، محمد بن إبراهیم بن جعفر أبو عبد اللّه الکاتب النعمانی صاحب کتاب الغیبه یروی عن الشیخ الکلینی و غیره جش محمد بن إبراهیم بن جعفر أبو عبد اللّه الکاتب النعمانی المعروف بابن زینب شیخ من أصحابنا عظیم القدر شریف المنزله صحیح العقیده کثیر الحدیث قدم بغداد و خرج الی الشام و مات بها له کتب منها کتاب الغیبه إلخ، و هکذا فی رجال المامقانی، و فی ج ۴ الذریعه ص ۳۱۸ تلمیذ الکلینی و شریک الصفوانی، و فی ج ۳ المستدرک فی الفائده الثانیه ص ۳۶۵ ان الکتاب فی غایه الاعتبار و صاحبه شیخ أصحابنا الأبرار، و مع ذلک کله لا یمکن الاعتماد علی ما اشتمل علیه تفسیر النعمانی لأن أحمد بن یوسف و حسن بن علی بن أبی حمزه و أباه الذین من جمله رواته من الضعفاء.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۲

و وجه الإجاره و وجه التجاره و وجه الصدقات) إلا ان ذلک غیر مربوط بما فی تحف العقول سنخا و حکما و لعل هذه الجمله صدرت من المصنف اما من سهو القلم أو من جهه الاعتماد علی ما فی ئل فإنه قال بعد نقل روایه تحف العقول (و رواه المرتضی فی کتاب المحکم و المتشابه) و لا یخفی ان کتاب المحکم و المتشابه هذا هو بعینه تفسیر النعمانی المعروف.

[فی الفقه الرضوی]

اشاره

قوله

«ره»: و فی الفقه المنسوب الی مولانا الرضا «ع»

أقول تحقیق الکلام هنا یقع فی جهتین الاولی فی صحه نسبه هذا الکتاب الی الرضا «ع» و عدم صحتها و الثانیه فی دلاله

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۳

هذه الروایه علی مقصد المصنف و عدم دلالتها

(اما الجهه الأولی) [فی صحه نسبه هذا الکتاب الی الرضا «ع»]

اشاره

فقد تمسک القائلون باعتباره بوجوه کثیره و لکنها تؤل الی وجهین:

(الأول) و هو عمده ما تمسک به المثبتون

ان ظهوره و ان کان فی زمن المجلسی الأول و لکن الذی أخبرنا بالکتاب و رواه المجلسی هو الثقه الفاضل و المحدث الکامل القاضی السید أمیر حسین طاب ثراه [۱] فإنه أول من اطلع علیه و استنسخه و قد استنسخه المجلسی من نسخته و هو ثقه فیصدق فی قوله لشمول أدله الخبر الواحد لخبره هذا.

(و فیه) ان اخباره هذا اما أن یکون مستندا إلی القرائن التی أوجبت حصول العلم العادی له من الخطوط الموجوده فیه للإمام «ع» و الإجازات المدونه فیه للاعلام علی ما نقله المحدث المتبحر النوری فی المستدرک «۱» عن المجلسی الأول.

و اما ان یکون مستندا الی اخبار ثقتین عدلین من أهل قم للسید المذکور بکون الکتاب للرضا «ع» کما فی المستدرک «۲» أیضا حیث قال: ان السید الثقه الفاضل القاضی أمیر حسین أخبر بأن هذا الکتاب له «ع» و أخبره بذلک أیضا ثقتان عدلان من أهل قم و هذا خبر صحیح داخل فی عموم ما دل علی حجیه خبر العدل.

اما الطریق الأول فضعفه بین لان حصول العلم للسید الأمجد و السند الأوحد من تلک القرائن علی صحه النسبه لدیه لا یوجب حصول العلم لنا باعتباره و عامه بذلک لا یفید غیره بوجه و من الغرائب أن یتمسک لحجیه خبره هذا بعموم أدله أخبار الآحاد فان هذه العمومات لا تشمل الأخبار الحدسیه و لو کان المخبر بها من الثقات و أغرب منه أن یقال ان المتیقن من الاخبار الحدسیه الخارجه عن هذه العمومات هی ما لا تعتمد علی مبادئ محسوسه یلزم من العلم بها العلم بمضمون الخبر و اما لو اعتمد علی

مبادئ محسوسه يلزم من العلم بها العلم بصدق الخبر كما فى الشجاعه و السخاوه و العداله بناء على تفسيرها بمعنى الملكه فلا يظن بأحد أن يتوقف فى عموم أدله خبر العدل لها و اخبار السيد باعتبار الفقه الرضوى من قبيل الثانى لا الأول و وجه الغرابه فى هذه القول ان الاخبار بالأمور الحدسيه بواسطه أسبابها الحسيه إنما يكون مشمولا لأدله الحجيه إذا كان بين الأسباب و مسبباتها ملازمه عاديه بحيث يلزم من العلم بها العلم بالمسببات كما فى الأمثله المذكوره و اما إذا انتفت الملازمه العاديه فأدله حجيه الخبر لا تشمله كما حقق ذلك فى علم الأصول و هذا الشرط مفقود فى موضوع البحث فان

---

[۱] و هو غير السيد حسين ابن بنت المحقق الكركى كما أشار إليه فى ج ۳ المستدرك ص ۳۵۴ ناقلا عن الرياض الذى أستاذ هذه الصناعه و ما ذهب اليه صاحب الفصول و العلامه الطباطبائى من اتحادهما خطأ فاحش.

---

(۱) راجع ج ۳ ص ۳۳۷.

(۲) راجع ج ۳ ص ۳۳۹

الأمور التى استند إليها السيد فى اخباره قابله للمنع فإنه كيف يعلم احد ان الخطوط فى النسخه للإمام «ع» و ان الإجازات للاعلام إلا من طريق الحدس الشخصى إذن فإن الأمور المذكوره حدسيه لا حسيه، و أيضا فلا ملازمه بينها و بين العلم بالنتيجه.

(فإن قلت) كيف يصح إنكار ما يدل على صدق نسبه الكتاب للإمام «ع» مع ان فيه عبارات تنطق بكونه له «ع» مثلما قال فى أول الكتاب يقول عبد اللّه على بن موسى الرضا و فى بعض كلماته نحن معاشر أهل البيت و أمرنى أبى و جدنا أمير المؤمنين «ع» و أروى عن أبى العالم،

الی غیر ذلک من العبائر التی لا ینبغی صدورها إلا عن الحجج (ع) و قد ذکر المحدث النوری جمله منها فی المستدرک «۱» هذا مضافا الی القرائن التی اعتمد علیها السید المذکور (قلت) أولا ان احتمال الکذب لا دافع له مع الجهل بمؤلفه و انفتاح باب الجعل و الفریه من المشمرین عن ساق الجد للکذب علی العتره الطاهره.

أ فنسیت الأخبار المجعوله فی أمر الولایه کیف قامت و ان لکل واحد من الأئمه علیهم السلام من یدس علیه من الکذابین.

و من هذا ظهر فساد توهم الصدق فی نسبه الکتاب من جهه موافقه تاریخه لزمان الرضا علیه السلام، و ثانیا لنفرض ان الکتاب لیس من مجعولات الوضاعین فهل یصح أن نتمسک بقوله: نحن معاشر أهل البیت، أو جدنا أمیر المؤمنین، لتصحیح کون الکتاب للإمام علیه السلام أ لیس احتمال کون مؤلفه رجلا علویا بمکان من الإمکان (و اما الطریق الثانی) أعنی استناد اخبار السید بصدق الکتاب الی أخبار ثقتین بذلک من أهل قم.

(ففیه) أولا انه محض اشتباه من المحدث المتبحر النوری فإنه مع نقله کلام المجلسی الأول بطوله الذی هو الأصل فی السماع عن السید غفل عنه و سلک مسلکا آخر فقد قال المجلسی الأول کما فی المستدرک «۲» ثم حکی- أی السید- عن شیخین فاضلین صالحین ثقتین انهما قالا: ان هذه النسخه قد أتی بها من قم إلی مکه المشرفه و علیها خطوط العلماء و إجازاتهم و خط الامام علیه السلام فی عده مواضع قال: و القاضی أمیر حسین قد أخذ من تلک النسخه و أتی بها الی بلدنا و انی استنسخت نسخه من کتابه. و هذا الکلام کما تری یعلن بمخالفته لما أفاده النوری.

و ثانیا

فننقل الكلام الى اخبار هذين العدلين فإن غايه ما يحصل لنا من أخبارهما كون الفقه الرضوى من جمله الأخبار المرسله فيتوجه عليه ما قدمناه فى روايه تحف العقول.

و مما يوهن حجيه خبر أمير حسين بصدق الكتاب مع كونه ثقه قول المجلسى الأول بعد

---

(۱) راجع ج ۳ ص ۳۴۳.

(۲) راجع ج ص ۳۳۷.

كلامه المتقدم و العمده فى الاعتماد على هذا الكتاب مطابقه فتاوى على بن بابويه فى رسالته و فتاوى ولده الصدوق لما فيه من دون تغيير أو تغيير يسير فى بعض المواضع و من هذا الكتاب تبين عذر قدماء الأصحاب فيما أفتوا به.

و وجه الوهن انه لو كان اخبار السيد بذلك جامعا لشرائط الحجيه فى الخبر الواحد فلا وجه لقول المجلسى الأول: ان العمده فى إثباته هى مطابقته لفتوى الصدوقين، و بالجمله لم يتحصل لنا من الوجه المذكور ما يوجب اعتبار الكتاب.

(الأمر الثانى) مما تمسک به المثبتون

لنسبه الكتاب موافقته لرساله على بن بابويه الى ولده الصدوق و هى الكتاب المعروف بشرائع الصدوق و قد استند الى هذا الوجه بعض الأصحاب و عرفت ان المجلسى الأول من هؤلاء فقد جعل العمده فى تصحيح الكتاب موافقته لفتوى الصدوقين فلا بد من ان يكون الكتاب موجودا فى زمان الصدوق و معتمدا عليه عنده و لذا نقل عنه و ان لم يسم به.

(و فيه) ان هذا لا يوجب اعتبار الكتاب لاحتمال أخذ مؤلفه ذلک من الرساله المذكوره بل هذا هو الظاهر إذ من المستبعد جدا بل من المستحيل عاده ان يسند على بن بابويه كتاب الرضا عليه السلام الى نفسه من دون ان يشير هو أو ابنه الصدوق الذى كتب لأجله هذه الرساله الى ان هذا

الكتاب من تأليف الرضا و هل يرضى احد ان ينسب مثل هذه السرقه إلى الصدوقين فلا بد و ان يكون الأمر بالعكس بأن يكون هذا الكتاب مأخوذا من رساله على بن بابويه.

(و ربما قيل «۱» ان فقه الرضا عليه السلام هذا هو الذى كتبه الرضا لأحمد بن السكين الذى كان مقربا عنده و هو بخطه «ع» موجود فى الطائف بمكه المعظمه فى جمله كتب السيد عليخان و عليه إجازات العلماء و خطوطهم و هذه النسخه بالخط الكوفى و تاريخها عام مائتين من الهجره و بعد ان نقل المحدث النورى هذا الوجه عن الرياض قال ما حاصله: و من هنا يتضح ان من عدم الاطلاع و من قله الخبره ان يقال ظهور الكتاب إنما كان فى زمن أمير حسين اما قبل ذلك الزمان فلم يكن منه عين و لا أثر.

(أقول) نحن لا ندعى انه لم يكن للرضا «ع» كتاب و آثار حتى ينقض علينا بما كتبه لأحمد بن سكين بل نقول انه لا مدرك لنا لإثبات ان هذا الكتاب الذى عندنا كان له عليه السلام و انه هو الذى كان موجودا فى مكتبه السيد عليخان خصوصا مع ملاحظه أن ظهوره كان من قم كما عرفت و من هنا يعلم ان نقد النورى للقول بظهوره فى زمن أمير حسين

---

(۱) ملخص ما نقله النورى فى ج ۳ المستدرک ص ۳۴۰ عن کتاب رياض العلماء.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۶

ناشئ من عدم التأمل.

ثم انه مع الغض عن جميع ما ذكرناه فان فى الكتاب قرائن قطعيه تدل على عدم كونه لمثل مولانا الرضا «ع» بل هو رساله عمليه ذكرت فيها الفتاوى و الروايات بعنوان الإفتاء كما يظهر لمن

يلاحظه كيف و أكثر رواياته اما بعنوان روى و راوى و نحوهما، و اما نقل عن الرواه خصوصا فى آخر الكتاب فإنه ينقل فيه كثيرا عن ابن ابى عمير و زراره و الحلبى و صفوان و محمد بن مسلم و منصور و غيرهم.

على ان فيه عبارات يقبح صدورها عن الامام «ع» نظير قوله جعلنى اللّه من السوء فداك و قوله فى باب القدر «۱» صف لى منزلتين فان هذا القول ظاهر فى جهل القائل و هو مستحيل فى حق الامام «ع» الى غير ذلك و قد نقل جمله منها فى المستدرك «۲» مع انه ذكر فيه [۱] من الاحكام المتناقضه و ما يخالف مذهب الشيعه بكثير و حملها على التقيه بديهى الفساد لما ورد فى هذا الكتاب أيضا مما يخالفها بل تكذيبهم و الإزراء عليهم كما فى المتعه [۲] و الالتزام بالتفصيل «۳» بأن بعض الكتاب إملاء منه «ع» و بعضه الآخر لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعرى و ان موارد التقيه فى الكتاب إنما هى فيما سمع منه عليه السلام تكلف فى تكلف و قول بلا علم هذا كله ما يرجع الى نفس الكتاب، و قد أجاد صاحب الفصول فى بعض ما افاده [۳] هنا فليراجع إذن فقد حق القول انه لو أنيطت الأحكام الشرعيه بمثل هذه المدارك

---

[۱] فى باب اللباس و ما لا يجوز فيه الصلاه ص ۱۷ قال: يجوز الصلاه فى سنجاب و سنور و فنك، و فى باب اللباس و ما يكره فيه الصلاه ص ۴۲ قال: جلد الميته دباغته طهارته و قد يجوز الصلاه فيما لم تنبته الأرض و لم يحل أكله مثل السنجاب و الفنك و السنور، و

فی باب المواقیت ص ۴ قال: و ان غسلت قدمیک و نسیت المسح علیها فان ذلک یجزیک لأنک قد أتیت بأکثر ما علیک و قد ذکر اللّه الجمیع فی القرآن.

[۲] و فی باب المتعه ص ۶۷ محمد بن أبی عمیر عن ابن أذینه عن زراره قال: جاء عبد اللّه بن عمیر الی أبی جعفر «ع» فقال: ما تقول فی متعه النساء؟ فقال: أحلها اللّه فی کتابه و علی لسان نبیه فهی حلال الی یوم القیامه، فقال: یا أبا جعفر مثلک یقول هذا و قد حرمها أمیر المؤمنین عمر فقال و ان کان فعل فقال انی أعیذک ان تحل شیئا قد حرمه عمر فقال فأنت علی قول صاحبک و انا علی قول رسول اللّه (ص) فهلم الا عنک ان القول ما قال رسول اللّه فان الباطل ما قال صاحبک قال فأقبل علیه عبد اللّه بن عمیر فقال یسرک أن نساؤک و بناتک و أخواتک و بنات عمک یفعلن فأعرض عنه أبو جعفر «ع» و عن مقالته حین ذکر نسائه و بنات عمه.

[۳] راجع الفصول فصل انه لا یکفی عندنا فی حجیه الروایه مجرد وجودها فی الکتب الأربعه من فصول حجیه اخبار الآحاد ص ۳۱۲

---

(۱) ص ۴۸.

(۲) ج ۳ ص ۳۵۰.

(۳) راجع ج ۳ المستدرک ص ۳۵۳.

فبین أیدینا البخاری و مسند احمد و صحیح مسلم و علی هذا فعلی الفقه السلام.

و اما توهم انجبار روایاته بالشهره إذا قامت علی وفقها فقد عرفت ما فیه فی روایه تحف العقول (و ربما یتخیل) اعتبار الکتاب لأجل عمل جمله من الأکابر علیه کالمجلسیین و غیرهما و لکنه فاسد لأنهم قد استندوا فی عملهم هذا

بما ذكر من الوجوه التى عرفت جوابها بما لا مزيد عليه.

(و اما الجهه الثانيه) [عدم إمكان الاستناد بهذه الروايه]

فمع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه و الالتزام باعتبار الكتاب لا يمكن الاستناد بهذه الروايه [۱] التى نقلها العلامه الأنصارى «ره» فى شى ء من المباحث و ذلك لوجوه (الأول) عدم وجدان فتوى من فتاوى أعاظم الأصحاب على طبقها فإن الروايه صريحه بحرمه استعمال ما نهى عنه مما فيه الفساد بجميع الاستعمالات حتى الإمساك مع انه لم يفت به أحد فيما نعلم و كيف يفتوه فقيه أو متفقه بحرمه إمساك الدم و الميته و لحوم السباع كما ان ذلك مقتضى الروايه إذن فلا يمكن الفتوى على طبقها.

(الثانى) ان مقتضى قوله (فحرام ضار للجسم و فساد للنفس) أن الضابطه فى تحريم هذه الأمور المذكوره فى الروايه هو أضرارها للجسم كما ان المناط فى جوازها عدم اضرارها له مع ان جلها ليس بضار للجسم كالملابس و المناكح و أكثر المشارب و المآكل ان لم يكن كلها كذلك و على فرض تسليم ذلك فلا نسلم انضباط القاعده فإنه لا شبهه ان كثيرا من هذه الاستعمالات للأشياء المحرمه لا تكون مضره قطعا كوضع اليد عليها مثلا أو الأكل منها قليلا أو شد اليد بجلد الميته و شعر الخنزير و إنما المضر هى مرتبه خاصه من الاستعمالات بجميع الأشخاص و الأزمان و الأمكنه و الكميه فلو كان ذلك موجبا لحرمه جميع الاستعمالات بجميع

---

[۱] اعلم يرحمك اللّه ان كل مأمور به مما هو من (و فى البحار مما هن «أو» هون) على العباد و قوام لهم فى أمورهم من وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون فهذا كله حلال

بیعه و شرائه و هبته و عاریته و کل أمر یکون فیه الفساد مما قد نهی عنه من جهه أکله و شربه و لبسه و نکاحه و إمساکه لوجه الفساد مثل المیته و الدم و لحم الخنزیر و الربا و جمیع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلک فحرام ضار للجسم و فساد للنفس. ضعیفه کما عرفت. راجع فقه الرضا علیه السلام باب التجاره ص ۳۴ و ج ۲۳ البحار ص ۱۶ و ج ۲ المستدرک باب تحریم التکسب، مما یکتسب به ص ۴۲۵.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۸

مراتبها فتکون نظیر قول النبی «ص» «۱»: (فما أسکر کثیره فقلیله حرام) للزم من ذلک القول بحرمه جمیع ما خلق اللّه فی الأرض من المباحات فان کل واحد من هذه المباحات لا بد و أن یکون مضرا فی الجمله و لو باستعمال الشی ء الکثیر منه.

علی ان الأحکام الشرعیه بناء علی مسلک العدلیه تدور مدار ملاکاتها الواقعیه من المصالح و المفاسد و اما المنافع و المضار فهی خارجه عن حدودها، نعم ربما یکون الضرر أو النفع موضوعا للأحکام إلا ان ذلک غیر مربوط بباب ملاکات الأحکام.

(الثالث) ان ظاهر الروایه هو حرمه بیع الأمور المذکوره تحریما تکلیفیا کما تقدم نظیر ذلک فی روایه تحف العقول و کلامنا فی الحرمه الوضعیه.

[فی اعتبار کتاب دعائم الإسلام]

اشاره

قوله و عن دعائم الإسلام

أقول أقصی ما قیل أو یمکن أن یقال فی وجه اعتبار هذا الکتاب ان صاحبه أبا حنیفه النعمان حیث کان رجلا إمامیا اثنی عشریا جلیلا- فاضلا فقیها و من جمله النوابغ فی عصره بل کان فریدا فی دهره کما یظهر من کتابه کانت روایاته مشموله لأدله حجیه خبر العدل الإمامی.

(و الذی)

ينبغى أن يقـال انه لا شـبهه فى علو مكانه أبى حنيفه النعمان صاحب كتاب دعائم الإسـلام و غيره من الكتب الكثيره و نبوغه فى العلم و الفضل و الفقه و الحـديث على ما نطقت به التواريـخ و كتب الرجال و كتابه هذا كما لا شـبهه فى كونه إماميا فى الجمله فـإنه كـان مـالكى الأصـل فتبصـر و صار شـيعيا إماميا كما اتفقت عليه كلمات أكثر المترجمين الـذين تعرضوا لترجمته و تاريخه كالبحار [١] و تنقيح المقال للمامقانى «٢» و سفينه البحار [٢]

---

[١] ج ١ ص ١٥ قال: قد كان أكثر أهل عصرنا يتوهمون أنه تأليف الصدوق و قد ظهر لنا انه تأليف أبى حنيفه النعمان بن محمد بن منصور قاضى مصر فى أيام الدوله الإسماعيليه.

[٢] ماده حنف: أبو حنيفه الشيعه هو القاضـى نعمان بن محمد بن منصور قاضى مصر كان مالكيا أو لا ثم اهتدى و صار إماميا و صنف على طريق الشـيعه كتبا منها كتاب دعائم الإسلام و فى كتاب دائره المعانى: أبو حنيفه المغربى هو النعمان بن أبى عبد اللّه محمـد بن منصور ابن أحمـد بن حيوان أحـد الأئمه الفضـلاء المشار إليهم ذكره الإمام المسـيحى فى تاريخه فقال كان من أهل العلم و الفقه و الدين و النبل على مالا مزيد عليه.

و له عده مصنفات منها كتاب اختلاف أصول المذهب و غيره و كان مالكى المذهب ثم انتقل الى مذهب الإماميه.

و قال ابن زولاق: كان فى غايه الفضل من أهل القرآن و العلم بمعانيه عالما بوجوه الفقه و علم اختلاف الفقهاء و اللغه و الشعر و المعرفه بأيام الناس مع عقل و انصاف و ألف لأهل البيت من الكتب آلاف أوراق بأحسن تأليف و

أفصح سجع و عمل فى المناقب و المثالب كتابا حسنا و له رد على المخالفين له رد على أبى حنيفه و مالك و الشافعى و على بن سريج و كتاب اختلاف الفقهاء ينتصر فيه لأهل البيت «ع» و له القصيده الفقهيه لقبها بالمنتخبه و كان ملازما صحبه المعز العلوى توفى سنه ۳۶۳.

و كان أولاده من الأفاضل منهم أبو الحسن على بن النعمان و أبو عبد اللّه محمد بن النعمان.

---

(۱) راجع ج ۱۱ الوافى باب ۱۵۶ ان كل مسكر حرام ص ۸۲.

(۲) ج ۳ ص ۲۷۳.

و المستدرک «۱» و تأسيس الشيعه للسيد حسن الصدر «۲» و غيرها و قد نقلوا عن أئمه التاريخ و الرجال كونه إماميا و على هذا فلا يصغى الى قول ابن شهرآشوب فى المعالم انه لم يكن إماميا على ما فى تنقيح المقال.

إلا أن الذى يقتضيه الإنصاف إنا لم نجد بعد الفحص و البحث من يصرح بكونه ثقه و لا اثنى عشريا و إن كان المحدث النورى قد أتعب نفسه فى إثباتهما و بالغ فى اعتبار الكتاب و مع هذا الجهد و المبالغه لم يأتى بشى ء تركن اليه النفس و يطمئن به القلب و لعل كلام السيد فى الروضات «۳» ينظر الى ما ذكرناه حيث قال: و لكن الظاهر عندى انه لم يكن من الإماميه الحقه و حينئذ فكيف يمكن إثبات حجيه رواياته بأدله حجيه خبر العدل.

و على تقدير تسليم وثاقته و كونه إماميا اثنى عشريا فلا يخرج بذلک ما احتواه كتابه عن سلک الأخبار المرسله فتسقط حجيته للإرسال.

و أما توهم انجباره بالشهره أو بموافقه أكثر رواياته لروايات الكتب المعتبره فقد تقدم جوابهما فى ذيل روايه

تحف العقول.

(فان قلت) إذا سلمنا وثاقه أبى حنيفه النعمان فلا مناص عن الالتزام بحجيه كتابه لأنه قال فى أوله: نقتصر فيه على الثابت الصحيح مما رويناه عن الأئمه من أهل بيت رسول اللّه (ص) فيكون كلامه هذا توثيقا إجماليا لما أسقطه من الرواه.

(قلت) نعم و لكن ثبوت الصحه عنده لا يوجب ثبوتها عندنا لاحتمال اكتفائه فى تصحيح الروايه بما لا نكتفى به نحن و الحق فيه ما ذكره المجلسى فى البحار «۴» ان رواياته إنما تصلح للتأكيد و التأييد فقط.

(إزاحه شبهه) و قد التجأ المحدث النورى «۵» فى تنزيه أبى حنيفه النعمان عن اتهامه

---

(۱) ج ۳ خاتمه الكتاب فى الفائده الثانيه ص ۳۱۳.

(۲) ص ۳۸۲.

(۳) ص ۷۲۷.

(۴) ج ۱ ص ۱۵.

(۵) ج ۳ المستدرک ص ۲۱۵

بمذهب الإسماعيليه و إثبات كونه ثقه اثنى عشريا الى بيان نبذه من عقائد الإسماعيليه الفاسده كقولهم بأن محمد بن إسماعيل حى لم يمت و يبعث برساله و شرع جديد ينسخ به شريعه محمد و انه من اولى العزم و أولو العزم عندهم سبع لأن السماوات سبع و الأرضين سبع و بدن الإنسان سبع و الأئمه سبع و قلبهم محمد بن إسماعيل الى غير ذلک من الخرافات التى تنزه عنها النعمان و كتابه ثم انه صرح فى كتابه بكفر الباطنيه و أثبت إمامه الأئمه الطاهره و كونهم مفترضى الطاعه و لم يصرح بإسماعيل و لا بابنه محمد و مع ذلک كله فكيف يرضى المنصف بعده من من الإسماعيليه، انتهى ملخص كلامه.

(و فيه) ان تنزه النعمان من تلک الأقاويل الكاذبه و العقائده الفاسده و تصريحه بكفر الباطنيه لا يستلزم عدم كونه من الإسماعيليه لأن الباطنيه

قسم منهم و ليس كل اسماعيلى من الباطنيه و ان عدم ذكره إسماعيل و ابنه فى عداد الأئمه لا يكشف عن عدم عقيدته بإمامتهما مع ان عقائده الاسماعيلين لم تصل إلينا بحقيقتها حتى نلاحظها مع ما ذكره النعمان ليتضح لنا انه منهم أو ليس منهم و لقد صادفت زعيما من زعمائهم فى الحضره الشريفه فسألته عن ولى الأمر و الحجه المنتظر «ع» هل هو حى أو ميت فقال هو لا حى و لا ميت بل يولد من امرأه قرشيه لا تحيض فيعلم من ذلك انهم لا يرون ما تذهب إليه الباطنيه فى محمد بن إسماعيل.

(كشف حقيقه) لا ينقضى تعجبى من المحدث المتبحر النورى حيث قال فى المستدرك «١» ما ملخصه: ان الكتاب المذكور لم يخالف فى فرع غالبا إلا و معه موافق معروف من الشيعه إلا فى إنكار المتعه فليس له موافق عليه، ثم حمل إنكاره هذا على التقيه و جعل القرينه على ذلك ما ذكره فى باب الطلاق من عدم وقوع التحليل بالمتعه للمطلقه ثلاثا و ما ذكره فى باب الحد فى الزنا من ان الإحصان لا يتحقق بالمتعه فإن المتعه لو لم تكن جائزه عنده لكان ذكرها فى البابين بلا وجه و تكون من قبيل ذكر الزنا فيهما و لا معنى لأن يقول أحد ان الزنا لا يتحقق به التحليل و الإحصان.

(و وجه العجب) أولا ان الكتاب يشتمل على فروع كثيره تخالف مذهب الشيعه الاثنى عشريه و لم يوافقه عليها أحد من علماء الشيعه و قد ذكرنا فى الحاشيه [١] أنموذجا من هذه المخالفات لتكون حجه على منكرها.

---

[١] منها ما ذكره فى المتعه و انها ليست بمشروعه، منها ما ذكره فى ضمن ما

يسجد عليه المصلى قال: و عن جعفر بن محمد «ع» انه رخص فى الصلاه على ثياب الصوف و كلما يجوز لباسه و الصلاه فيه يجوز السجود عليه فإذا جاز لباس الثوب الصوف و الصلاه فيه فلذلك مما يسجد عليه و منها ما قال فى الوضوء انه من بدأ بالمياسير من أعضاء الوضوء جهلا أو نسيانا و صلى لم تفسد صلاته.

و منها ما فى نواقض الوضوء عن جعفر بن محمد «ع» ان الذى ينقض الوضوء الى أن قال المذى و قال بعد أسطر و رأوا ان كلما خرج من مخرج الغائط و من مخرج البول عما قدمنا ذكره أو من دود أو حبات أو حب القرع ذلك كله حدث يجب منه الوضوء و ينقض الوضوء و منها ما قال فى المسح من بدأ بما أخره اللّه من الأعضاء نسيانا أو جهلا و صلى لم تفسد صلاته. و منها ما قال فى صفات الوضوء ثم أمروا بمسح الرأس مقبلا و مدبرا يبدأ من وسط رأسه فيمر يديه جميعا على ما أقبل من الشعر الى منطقه من الجبهه ثم يمار يديه من وسط الرأس إلى آخر الشعر من القفا و يمسح من ذلك الأذنين ظاهرهما و باطنهما.

و منها ما قال فى هذا الباب و من غسل رجليه تنظفا و مبالغه فى الوضوء و لابتغاء الفضل و خلل أصابعه فقد أحسن.

و منها ما قال فى الوضوء التجديدى ما غسل من أعضاء الوضوء أو ترك لا شى ء عليه و قد روينا عن على بن الحسين «ع» انه سئل عن المسح على الخفين فسكت حتى مر بموضع فيه ماء و السائل معه فنزل و توضأ و مسح على الخفين و على

عمامته و قال هـذا وضوء من لم يحـدث الى غير ذلك مما يخالف مـذهب الشـيعه و ليس المقام مناسـبا لذكره أجمع و من أراد الاطلاع عليه فليراجع إلى دعائم الإسلام.

---

(۱) ج ۳ ص ۳۱۸.

(و ثانيا) ان نقل روايتين فى الكتاب يظهر منهما جواز المتعه لا يدل على التزامه بالجواز و نسبه ذلك إليه محتاجه إلى علم الغيب بـأنه كـان حين مـا نقلهمـا ملتفتـا الى مـا يسـتفاد منهما من مشـروعيه المتعه فإن من المحتمل القريب أن يكون نظره فى الروايتين مقصورا على نفى التحليـل و الإحصـان بـالمتعه كنفيهما بالشـبهه مع عـدم التفاته إلى جهه أخرى لأنه ليس بمعصوم لا يمكن فى حقه مثل هذا الاحتمال.

(اما) ان المتعه بناء على عدم جوازها كالزنا فيكون ذكرها فى البابين من قبيل ذكر الزنا و لا معنى له.

(فيدفعه) ان ذكر المتعه يكون من قبيل ذكر الشبهه فى البابين و لا خفاء فيه و لا معنى للتهويل به.

تذييل

لا يخفى عليك انا لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرناه فى عدم اعتبار الكتاب فالروايه التى

ذكرها المصنف [۱] هنا لا يمكن الاسـتناد إليها بالخصوص لأن قوله فيها (و ما كان محرما أصـله منهى عنه لم يجز بيعه) يقتضى حرمه بيع الأشـياء التى تعلق بها التحريم من جهه ما مع انه ليس بحرام قطعا على ان الظاهر منه هى الحرمه التكليفيه مع أنها منتفيه جزما فى كثير من الموارد التى نهى عن بيعها و شرائها و إنما المراد من الحرمه فى تلك الموارد هى الحرمه الوضعيه ليس إلا فلا تكون الروايه معموله بها.

[القول فى صحه النبوى المشهور و سقمه]

اشاره

قوله و فى النبوى المشهور

أقول توضيح الكلام فى صحه الحديث و سقمه يقع فى مقامين الأول فى سنده و الثانى فى دلالته،

أما الأول [فى سنده]

اشاره

فالکلام فیه من جهتین الاولی فی حجیته عند العامه و الثانیه فی حجیته عند الخاصه.

اما الکلام فی الجهه الأولی [حجیته عند العامه]

فإن هذا النبوی لم یذکر فی أصول حدیثهم إلا فی قضیه الشحوم المحرمه علی الیهود التی نقلت بطرق متعدده کلها عن ابن عباس إلا فی روایتین إحداهما عن جابر و الثانیه عن عمر و قد ذکر فی ذیل بعض الروایات [۲] التی عن ابن عباس قوله «ص»: (ان اللّه إذا حرم علی قوم أکل شی ء حرم علیهم ثمنه) مع اضافه لفظ (أکل) و علی هذا فیکون غیر النبوی المشهور.

(نعم) ورد فی مسند أحمد [۳] بإسناده عن ابن عباس فی بعض روایات تلک القضیه (ان اللّه إذا حرم علی قوم شیئا حرم علیهم ثمنه) بإسقاط لفظ (أکل) إلا ان أصول حدیثهم کلها مطبقه علی ذکره حتی ابن حنبل نفسه نقل ذلک فی موضع آخر من کتابه عن

---

[۱] عن دعائم الإسلام عن أبی عبد اللّه «ع» انه قال: الحلال من البیوع کلما هو حلال من المأکول و المشروب و غیر ذلک مما هو قوام للناس و صلاح و مباح لهم الانتفاع به و ما کان محرما أصله منهی عنه لم یجز بیعه و لا شراؤه. راجع ج ۲ المستدرک باب ۲ جواز التکسب بالمباحات مما یکتسب به ص ۴۲۶.

[۲] عن ابن عباس قال: رأیت رسول اللّه «ص» جالسا عند الرکن فرفع بصره الی السماء فضحک و قال: لعن اللّه الیهود- ثلاثا- ان اللّه حرم علیهم الشحوم فباعوها و أکلوا أثمانها ان اللّه إذا حرم علی قوم أکل شی ء حرم علیهم ثمنه، راجع ج ۶ السنن الکبری لأبی بکر أحمد بن الحسین بن علی الشافعی البیهقی ص ۱۳ و ج ۱ مسند

أحمد ص ۲۴۷ و ص ۲۹۳ و ج ۲ المستدرک باب ۶ جواز بیع الزیت النجس، مما یکتسب به ص ۴۲۷، و ج ۲ سنن أبی داود سلیمان بن الأشعث السجستانی باب فی ثمن الخمر و المیته ص ۱۰۳.

[۳] عن ابن عباس ان النبی «ص» قال: لعن اللّه الیهود حرم علیهم الشحوم فباعوها فأكلوا أثمانها و ان اللّه إذا حرم علی قوم شیئا حرم علیهم ثمنه، راجع ج ۱ ص ۳۲۲.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۳

ابن عباس كما أشرنا إلی مصدره فی الحاشیه، نعم قد أورده الفقهاء من العامه [۱] و الخاصه [۲] فی كتبهم الاستدلالیه كثیرا مع إسقاط كلمه أكل تأییدا لمرامهم.

و حاصل ما ذكرناه ان اتحاد القضیه فی جمیع روایاتها و إطباق أصول حدیثهم علی ذكر لفظ الأكل و اتصال السند فیما یشتمل علیه و فیما لا یشتمل علیه الی ابن عباس و موافقه أحمد علی ذكر لفظ أكل فی مورد آخر كلها شواهد صدق علی اشتباه أحمد و ان النبوی مشتمل علی كلمه أكل.

(و اما الجهه الثانیه) [حجیته عند الخاصه]

فالنبوی و إن اشتهرت روایته فی ألسنه أصحابنا فی كتبهم قدیما و حدیثا متضمنه لكلمه أكل تاره و بدونها أخری إلا ان كلهم مشتركون فی نقله مرسلا و العذر فیه أنهم أخذوه من كتب العامه لعدم وجوده فی أصولهم.

و حیث أثبتنا فی الجهه الاولی ان الصحیح عندهم هو ما اشتمل علی كلمه أكل كان اللازم علینا ملاحظه ما ثبت عندهم و إذن فلم یبق لنا وثوق بكون النبوی المشهور روایه فكیف بانجبار ضعفه بعمل المشهور.

(و اما المقام الثانی) [فی دلالته]

فبعد ما عرفت ان الثابت عند العامه و الخاصه اشتمال الروایه علی كلمه أكل كان عمومه متروكا عند الفریقین فان كثیرا من الأمور یحرم أكله و لا یحرم بیعه و من هنا قال فی جوهر النقی حاشیه البیهقی فی ذیل الحدیث المشتمل علی كلمه «أكل»: قلت عموم هذا الحدیث متروک اتفاقا بجواز بیع الآدمی و الحمار و السنور و نحوها.

---

[۱] راجع حیاه الحیوان للدمیری ماده الحمام ذیل الحكم قال: و اما بیع ذرق الحمام و سرجین البهائم المأكوله و غیرها فباطل و ثمنه حرام هذا مذهبنا الی ان قال و احتج أصحابنا بحدث ابن عباس ان اللّه إذا حرم علی قوم شیئا حرم علیهم ثمنه و هو حدیث صحیح رواه أبو داود بإسناد صحیح و هو عام إلا ما خرج بدلیل كالحمار، أقول المذكور فی ج ۲ سنن أبی داود السجستانی ص ۱۰۳ مشتمل علی كلمه أكل فلاحظ، و ج ۵ شرح فتح القدیر ص ۱۸۷ استدل به علی حرمه بیع الخمر، و غیرهما من كتبهم الاستدلالیه.

[۲] راجع ج ۲۳ البحار ص ۱۷ نسبه الى خط الشيخ محمد بن على الجبعى، و ج ۱ الخلاف للشيخ الطوسى بيع السرجين ص

۲۲۵ استدل به على حرمه بيع السرجين النجس، و ج ۲ الخلاف الأطعمه ص ۲۱۲ استدل به على حرمه بيع الدهن المتنجس و ج ۲ المستند ص ۳۳۱ استدل به على حرمه بيع الخمر، و الغنيه أول البيع، و غيرها من الكتب من غير أصول الحديث ثم ان هذه الروايات كلها ضعيفه السند اما ما فى كتب العامه فواضح، و اما ما فى كتب الخاصه فللارسال.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۴

(تبيين) لو فرضنا ثبوت النبوى على النحو المعروف لم يجز العمل به أيضا للإرسال و عدم انجباره بالشهره و غيرها و ذلك لأن تحريم الشى ء الذى يستلزم تحريم ثمنه اما أن يراد به تحريم جميع منافع ذلك الشى ء و اما تحريم منافعه الظاهره و اما تحريم منافعه النادره و لو من بعض الجهات فعلى الاحتمالين الأولين فالمعنى و إن كان وجيها و موافقها لمذهب الشيعه لقولهم بأن ما يحرم جميع منافعه أو منافعه الظاهره يحرم بيعه إلا ان إثبات اعتمادهم فى فتياهم بذلك على النبوى مشكل و ذلك للوثوق بأن مستندهم فى تلك الفتيا ليس هو النبوى بل هو ما سيأتى فى البيع من اعتبار الماليه فى العوضين لأن ماليه الأشياء إنما هى باعتبار المنافع الموجوده فيها الموجبه لرغبه العقلاء و تنافسهم فيها فما يكون عديما لجميع المنافع أو للمنافع الظاهره لا تكون له ماليه و إذن فليست هنا شهره فتوائيه مستنده الى النبوى لتوجب انجباره لأنه بناء على انجبار ضعف الخبر بعمل الأصحاب إنما يكون فيما انحصر الدليل لفتياهم بذلك الخبر الضعيف و لم يكن فى البين ما يصلح لاستنادهم اليه.

(و اما على الثالث) فالحرمه لا توجب فساد البيع عند المشهور ليحتمل انجبار

النبوی بفتیاهم «فتحمل» انه لا_ یکون شی ء من الروایات العامه التی ذکرها المصنف دلیلا فی المسائل الآتیه بل لا بد فی کل مسأله من ملاحظه مدارکها فان کان فیها ما یدل علی المنع أخذ به و إلا فالعمومات الداله علی صحه العقود کقوله تعالی أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ و أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و تِجارَةً عَنْ تَراضٍ محکمه کما تقدمت الإشاره الی ذلک فی أول الکتاب.

بطلان المعامله علی الأعمال المحرمه

«تمهید» لا یخفی علیک ان محل کلامنا فی المسائل الآتیه انما هو فی الأعیان المحرمه من الخمر و الخنزیر و المیته و نحوها.

و اما الأعمال المحرمه کالزنا و النمیمه و الکذب و الغیبه فیکفی فی فساد المعامله علیها الأدله الداله علی تحریمها لان مقتضی وجوب الوفاء بالعقود هو وجوب الوفاء بالعقد الواقع علی الأعمال المحرمه و مقتضی أدله تحریم تلک الاعمال هو وجوب صرف النفس عنها و إیقاف الحرکه نحوها فاجتماعهما فی مراحله الامتثال من المستحیلات العقلیه و علی أقل التقادیر فإن أدله صحه العقود و وجوب الوفاء بها مختصه بحکم العرف بما إذا کان العمل سائغا فی نفسه فلا وجه لرفع الید بها عن دلیل حرمه العمل فی نفسه.

و بما ذکرنا یظهر ان الوجه فی فساد المعامله علی الأعمال المحرمه هو استحاله الجمع بین وجوب الوفاء بهذه المعامله و بین حرمه هذه الأعمال أو الحکومه العرفیه المذکوره.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۵

و ربما یظهر من کلام شیخنا الأستاذ «۱» فی حکم الأجره علی الواجبات ان الوجه فی ذلک هو عدم کون الأعمال المحرمه من الأموال أو عدم إمکان تسلیمها شرعا حیث قال الأول ان یکون العمل الذی یأخذ الأجیر أو العامل بإزائه الأجره و الجعل ملکا له بأن لا یکون

مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعى عليه، و بملاحظه ما تقدم يظهر لك ما فيه فإنك قد عرفت ان صحه المعامله عليها و وجوب الوفاء بها لا يجتمعان مع الحرمه النفسيه سواء اعتبرنا الماليه أو القدره على التسليم فى صحه العقد أم لم نعتبر شيئا من ذلك.

تقسيم المكاسب إلى الثلاثه أو الخمسه

قوله قد جرت عاده غير واحد على تقسيم المكاسب

أقول المكاسب جمع مكسب و هو مفعل من الكسب اما مصدر ميمى بمعنى الكسب أو التكسب أو اسم مكان من الكسب

قوله مما ندب اليه الشرع

أقول أى أمر به بالأمر الاستحبابى و قد أشار بذلك الى الأخبار الوارده فى استحباب الرعى [۱] و الزرع [۲].

قوله فتأمل

أقول لعله إشاره الى ان وجوب الصناعات ليس بعنوان التكسب بل

---

[۱] عن العيون. محمد بن عطيه قال سمعت أبا عبد اللّه «ع» يقول: ان اللّه عز و جل أحب لأنبيائه من الاعمال الحرث و الرعى لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء. راجع ج ۵ البحار ص ۱۸ و ج ۲۳ باب ۱۰ استحباب الزرع ص ۱۹. عن العيون. عقبه عن أبى عبد اللّه «ع» قال: ما بعث اللّه نبيا قط حتى يسترعيه الغنم و يعلمه بذلك رعيه الناس. راجع ج ۵ البحار ص ۱۸. و فى الحديث انه (ص) قال: ما من نبى إلا و قد رعى الغنم قيل و أنت يا رسول اللّه؟ قال: و أنا. راجع ج ۱۴ البحار ص ۶۸۳.

[۲] كا. محمد بن عطيه قال: سمعت أبا عبد اللّه «ع» يقول: ان اللّه عز و جل اختار لأنبيائه الحرث و الزرع كيلا يكرهوا شيئا من قطر السماء. مرسله. كما و يب. سهل بن زياد رفعه قال: قال أبو عبد اللّه «ع»:

ان اللّه جعل أرزاق أنبيائه فى الزرع و الضرع لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء. ضعيفه لسهل و مرفوعه.

كما. سيابه عن أبى عبد اللّه «ع» قال سأله رجل فقال له جعلت فداك اسمع قوما يقولون ان الزراعه مكروهه فقال له ازرعوا و اغرسوا فلا- و اللّه ما عمل الناس عملا- أحب و لا أطيب منه و اللّه ليزرعن الزرع و ليغرسن النخل بعد خروج الدجال. مجهوله لسيابه.

كما. يزيد بن هارون الواسطى قال: سمعت أبا عبد اللّه «ع» يقول: الزارعون كنوز الأنام يزرعون طيبا أخرجه اللّه عز و جل و هم يوم القيامه أحسن الناس مقاما و أقربهم منزله يدعون المباركين. مجهوله ليزيد بن هارون. راجع ج ١ كا باب ١٢٥ فضل الزراعه ص ٤٠٣ و ج ٢ ئل باب ٣ استحباب الزرع. من المساقاه. و ج ١٠ الوافى باب ٢٣ فضل الزراعه ص ٢٢ و ج ٢ التهذيب آخر التجاره ص ١٨٢.

يب. يزيد بن هارون الواسطى قال: سألت جعفر بن محمد «ع» عن الفلاحين فقال:

هم الزارعون كنوز اللّه فى أرضه و ما فى الأعمال شى ء أحب الى اللّه من الزراعه و ما بعث اللّه نبيا إلا زراعا إلا إدريس «ع» فإنه كان خياطا. مجهوله ليزيد بن هارون. راجع ج ٢ ئل باب ١٠ استحباب الغرس و الزرع. من مقدمات التجاره. و الباب ٢٣ المتقدم من الوافى ثم ان الاخبار فى فضل الزرع و الغرس كثيره من الخاصه كالروايات المذكوره و غيرها فى الأبواب المزبوره و غيرها، و من العامه و قد أخرجها البيهقى فى ج ۶ من السنن الكبرى ص ١٣٧، و البخارى فى ج ٣ من صحيحه باب فضل الزرع ص ١٣٥.

---

(١) ج ١

منيه الطالب ص ۱۵.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۶

لكون تركها يؤدى الى اختلال النظام كما سنبينه.

«أقول» ملخص كلامه ان الفقهاء رضوان اللّه عليهم كالمحقق فى الشرائع و غيره فى كتبهم قسموا المكاسب الى محرم كبيع الخمر و مكروه كبيع الأكفان و مباح كبيع الأشياء المباحه و أهملوا ذكر الواجب و المستحب بناء على عدم وجودهما فى المعاملات مع انه يمكن التمثيل للمستحب بمثل الزرع و الرعى و للواجب بالصناعات الواجبه كفايه إذا وجد أكثر من واحد ممن يقوم بها أو عينا إذا لم يوجد غير واحد.

(و فيه) ان الأمثله المذكوره لا تدل على شى ء من مراده، إما الزراعه فاستحبابها إنما هو من جهه إيكال الأمر الى اللّه و انتظار الفرج منه كما فى روايه العياشى [۱].

و اما الرعايه فاستحبابها لما فيها من استكمال النفس و تحصيل الأخلاق الحسنه و تمرين الطبع على اداره شؤن الرعيه و ازاله الأوصاف الرذيله من السبعيه و البهيميه فان من مصرف برهه من الزمان فى تربيه الحيوان صار قابلا لإداره الإنسان و من هنا كان الأنبياء قبل بعثتهم رعاه للاغنام كما فى روايه عقبه المتقدمه (ما بعث اللّه نبيا قط حتى يسترعيه الغنم و يعلمه بذلك رعيه الناس) و فى النبوى المتقدم (ما من نبى إلا و قد رعى الغنم قيل و أنت يا رسول اللّه قال و أنا) و على كل حال فالزراعه و الرعى مستحبان فى أنفسهما بما انهما فعلان صادران من

---

[۱] عن الحسين بن ظريف عن محمد عن أبى عبد اللّه «ع» فى قول اللّه و على اللّه فليتوكل المتوكلون قال الزارعون، مهمله لحسين بن ظريف، راجع ج ۲ ئل باب ۱۰ استحباب الزرع، من

مقدمات التجاره.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۷

المكلف لا بعنوان التكسب بهما كما هو محل الكلام فلا يصلحان مثلا لما نحن فيه.

(و اما) الصناعات بجميع أقسامها فهى من الأمور المباحه و لا تتصف بحسب أنفسها بالاستحباب فضلا عن الوجوب فلا يكون التكسب بها إلا مباحا، نعم إنما يطرء عليها الوجوب إذا كان تركها يوجب إخلالا بالنظام و حينئذ يكون التصدى لها واجبا كفائيا أو عينيا و هذا غير كونها واجبه بعنوان التكسب.

(ازاله شبهه) قد يقال ان وجوب الصناعات من جهه أداء تركها ان اختلال النظام يقتضى أن يكون التكسب بها مجانيا و لكن هذا يفضى الى الإخلال بالنظام أيضا و مقتضى الجمع بين الأمرين أن يلتزم بوجوبها مع الأجره و على ذلك فتكون مثالا لما نحن فيه.

(و لكن يرد عليه) أولا ان هذا ليس إلا التزاما بوجوبها لأجل حفظ النظام و عليه فلا يكون التكسب بعنوانه واجبا.

(و ثانيا) ان الواجب من الصناعات إنما هو الطبيعه المطلقه العاريه عن لحاظ المجانيه و غيرها و ما يخل بالنظام إنما هو إيجاب العمل مجانا لا ما هو الجامع بينه و بين غيره و لا ملازمه بين عدم وجوب الصناعات مجانا و بين وجوب الجامع غير المقيد بحصه خاصه من الطبيعه و من هنا نقول يجب الاقدام عليها عينا أو كفايه من حيث هى صناعه يختل بتركها النظام سواء كانت عليها أجره أم لا.

(و التحقيق) ان التقسيم ان كان باعتبار نفس التكسب فلا محيص عن تثليث الأقسام كما تقدم و إن كان بلحاظ فعل المكلف و العناوين الثانويه الطاريه عليه فلا مانع من التخميس و لا يخفى عليك انه إذا كان التقسيم بحسب فعل المكلف لا يختص المثال بالصناعات

بل يصح التمثيل بما وجب بالنذر أو اليمين أو العهد و بالكسب لقضاء الدين أو الإنفاق على العيال و نحو ذلك.

(لا يقال) إذا ملك الكافر عبدا مسلما وجب بيعه عليه و يكون بيعه هذا من قبيل الاكتساب بالواجب.

(فإنه يقال) الواجب هنا فى الحقيقه هو إزاله ملكيه الكافر للمسلم و بيع العبد المسلم إنما وجب لذلك و يدلنا على ذلك انه لو زال ملكه بغير البيع كالعتق و الهبه أو بالقهر كموت الكافر لا يجب البيع.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۸

معنى حرمه الاكتساب تكليفا

اشاره

قوله: و معنى حرمه الاكتساب.

أقول الحرمه المتعلقه بالمعامله اما أن تكون وضعيه و اما أن تكون تكليفيه و بينهما عموم من وجه، فالبيع وقت الندى لصلاه الجمعه حرام تكليفا و البيع الغررى حرام وضعا و بيع الخمر حرام وضعا و تكليفا و كلام المصنف هنا مسوق لبيان خصوص الحرمه التكليفيه فى البيع.

(إذا عرفت هذا)

فاعلم ان حرمه البيع تكليفا تتصور على وجوه.

الأول ما أفاده المحقق الايروانى فى حاشيته

و هو ان معنى حرمه الاكتساب هو إنشاء النقل و الانتقال بقصد ترتب أثر المعامله أعنى التسليم و التسليم للمبيع و الثمن فلو خلا عن هذا القصد لم يتصف الإنشاء الساذج بالحرمه.

(و فيه) ان تقييد موضوع الحرمه بالتسليم و التسلم إنما يتم فى الجمله لا فى جميع البيوع المحرمه، و تحقيقه ان النواهى المتعلقه بالمعاملات على ثلاثه أقسام: الأول أن يكون النهى عنها بلحاظ انطباق عنوان محرم عليها كالنهى عن بيع السلاح لأعداء الدين عند حربهم مع المسلمين فإن النهى عنه إنما هو لانطباق عنوان تقويه الكفر عليه و يدل على ذلك جواز بيع السلاح عليهم إذا لم يفض ذلك الى تقويتهم على المسلمين و لهذا حرم نقل السلاح إليهم بغير البيع أيضا كإجارته عليهم و هبته لهم و إعارته إياهم إذا لزم منه المحذور المذكور.

و من هنا يتضح ان بين عنوان بيع السلاح منهم و بين عنوان تقويه الكفر و إعانته عموما من وجه إذ قد يباع السلاح عليهم و لا يلزم منه تقويتهم كبيعه منهم حال الصلح مثلا أو حال حربهم مع الكفار الآخرين أو مع المسلمين و لكن بشرط تأخير التسليم الى ما بعد الحرب أو بدون الشرط المذكور و لكن يؤخذ التسليم قهرا عليهم فان هذه الموارد لا يلزم من البيع فيها اعانه كفر على

إسلام، و

قد تحصل تقويه الكفر على الإسلام بغير البيع كالإجاره السلاح عليهم أو هبته منهم، و قد يجتمعان و إذن فتعلق النهى بتقويه الكفر على الإسلام لا يستلزم حرمه بيع السلاح لأعداء الدين إلا فى ماده الاجتماع، نعم لو كان بين العنوانين تلازم خارجا لتوجه الالتزام بحرمه بيع السلاح منهم مطلقا و لكنك عرفت ان الأمر على خلافه.

(و الثانى) أن يتوجه النهى إلى المعامله من جهه تعلقها بشى ء مبغوض كالنهى عن بيع الخمر و الخنزير و الصليب و الصنم و آلات القمار و غيرها من الآلات المحرمه فإن النهى عن بيع تلك الأمور إنما هو لمبغوضيتها لا بلحاظ عنوان طارئ على المعامله كما فى القسم الأول.

(و الثالث) أن يكون النهى عن المعامله باعتبار ذاتها كالنهى عن البيع وقت النداء

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۹

لصلاه الجمعه و النهى عن بيع المصحف و المسلم من الكافر بناء على حرمه بيعهما منه فإن النهى عن البيع فى هذا القسم ليس بلحاظ العناوين الطاريه عليه و لا بلحاظ مبغوضيه متعلقه بل لأجل مبغوضيه نفسه.

إذا عرفت ما تلونا عليك ظهر لك ان تقييد موضوع حرمه البيع بالتسليم و التسلم المستلزم لتقيد أدله تحريمه إنما يتم فى القسم الأول فقط دون الثانى و الثالث فلا بد فيهما من الأخذ بإطلاق أدله التحريم لعدم ثبوت ما يصلح لتقييدها، نعم لو كان دليلنا على التحريم هو عموم ما دل على حرمه الإعانه على الإثم أو الملازمه بين حرمه الشى ء و حرمه مقدمته لجاز تقييد موضوع حرمه البيع بالتسليم و التسلم فإن الإعانه على الإثم و المقدميه إلى الحرام لا يتحققان إلا بالتسليم و التسلم.

(الوجه الثانى) أن يراد من حرمه البيع حرمه إيجاده بقصد ترتب إمضاء العرف و الشرع عليه

بحيث لا يكفى مجرد صدوره من البائع خاليا

عن ذلک القصد.

(و فیه) انه لا وجه لتقیید موضوع حرمه البیع بذلک أیضا لما مر من إطلاق أدله تحریم البیع مع عدم وجود ما یصلح لتقییدها و من هنا لو باع أحد شیئا من الأعیان المحرمه کالخمر مثلا مع علمه بکونه منهیا عنه فقد ارتکب فعلا محرما و إن کان غافلا عن قصد ترتب إمضاء الشرع و العرف علیه فإنه لا دلیل علی دخاله قصد امضائهما فی حرمه بیع الخمر.

(الوجه الثالث) ما أفاده العلامه الأنصاری

و حاصل کلامه ان المراد من حرمه البیع حرمه النقل و الانتقال مقیده بقصد ترتب الأثر المحرم علیه کبیع الخمر للشرب و آلات القمار للعب و الصلیب و الصنم للتعبد بهما.

(و فیه) ان تقیید ما دل علی تحریم البیع بالقصد المذکور تقیید بلا موجب له إذا البیع کغیره من الأفعال إذا حکم الشارع بحرمته وجب التمسک بإطلاق دلیله حتی یثبت له المقید، نعم لو کان الدلیل علی حرمه البیع هو ما تقدمت الإشاره إلیه من الملازمه بین حرمه الشی ء و حرمه مقدمته أو عموم ما دل علی تحریم الإعانه علی الإثم لتم ما ذکره فی الجمله لکن الکلام أعم من ذلک.

(و اما) ما فی المتن من دعوی انصراف الأدله إلی صوره قصد ترتب الآثار المحرمه فهی دعوی جزافیه، و نظیرها أن یدعی انصراف أدله تحریم الزنا مثلا الی ذات البعل و الالتزام بمثل هذه الانصرافات یستدعی تأسیس فقه جدید، نعم لدخاله قصد ترتب الأثر المحرم أو المحلل فی حرمه البیع و حلیته فی مثل بیع الصلیب و الصنم وجه کما سیأتی فی النوع الثانی مما یحرم التکسب به.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۰

(لا یقال) انه لا مناص عن تقیید حرمه البیع بقصد ترتب الأثر

المحرم عليه فان من الجائز قطعا إعطاء الدرهم للخمار و أخذ خمره للاهراق مثلا.

(فإنه يقال) ان ذلك و إن كان جائزا إلا انه لا يرتبط بأصل المعامله بل هو من أنحاء النهى عن المنكر و قطع ماده الفساد.

و الذى يقتضيه النظر الدقيق ان ما يكون موضوعا لحليه البيع بعينه يكون موضوعا لحرمته، بيان ذلك ان البيع ليس عباره عن الإنشاء الساذج سواء كان الإنشاء بمعنى إيجاد المعنى باللفظ كما هو المعروف بين الأصوليين أم كان بمعنى إظهار ما فى النفس من الاعتبار كما هو المختار عندنا و إلا لزم تحقق البيع بلفظ بعت خاليا عن القصد، و لا ان البيع عباره عن مجرد الاعتبار النفسانى من دون أن يكون له مظهر و إلا لزم صدق البائع على من اعتبر ملكيه ماله لشخص آخر فى مقابل الثمن و ان لم يظهرها بمظهر كما يلزم حصول ملكيه ذلك المال للمشترى بذاك الاعتبار الساذج الحالى من المبرز، بل حقيقه البيع عباره عن المجموع المركب من ذلك الاعتبار النفسانى مع إظهاره بمبرز خارجى سواء تعلق به الإمضاء من الشرع و العرف أم لم يتعلق بل سواء كان فى العالم شرع و عرف أم لم يكن، و إذن فذلك المعنى هو الذى يكون موضوعا لحرمه البيع و هو الذى يكون موضوعا لحليته و هكذا الكلام فى سائر المعاملات كما حققناه فى الأصول و سيأتى التعرض له فى أول البيع ان شاء اللّه.

قوله: فهو متفرع على فساد البيع.

أقول بعد أن أثبتنا ان موضوع الحليه و الحرمه فى المعاملات شى ء واحد و ان ترتب الأثر على المعامله من النقل و الانتقال أو غير ذلك خارج عن حقيقتها، و بعد أن أوضحنا عند

التكلم فى الروايات العامه المتقدمه ان الحرمه التكليفيه لا تستلزم الحرمه الوضعيه ظهر لك بطلان ما ذهب اليه المشهور من ان حرمه المعامله تستلزم فسادها، كما ظهر بطلان ما نسب الى أبى حنيفه من ان حرمه المعامله تستلزم صحتها، و انه لا بد فى إثبات صحتها و فسادها من التماس دليل آخر غير ما دل على الحرمه التكليفيه و قد أوضحناه فى الأصول، و تترتب على ذلك ثمرات مهمه فى المباحث الآتيه.

قوله: اما لو قصد الأثر المحلل.

أقول قد بينا ان البيع المحرم لا يخرج بقصد الأثر المحلل عن الحرمه المتعلقه به بعنوان البيع، و ان قصد الأثر المحرم لا يكون مأخوذا فى موضوع تحريم البيع فلا مجال لدعوى انه لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعامله، نعم لو قصد حليته شرعا مع كونه محرما لتوجه عليه التحريم من جهه التشريع أيضا كما ان الأمر كذلك فى سائر المحرمات المعلومه إذا أتى بها بعنوان الإباحه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۱

معنى حرمه الاكتساب وضعا

لا يخفى عليك ان معنى الحرمه الوضعيه فى العقود عباره عن فساد المعامله و بطلانها بحيث لا يترتب عليها أثر من الآثار، و ان الفاسد و الباطل عندنا و عند غير الحنفيه بمعنى واحد و هو ما اختل فى تلك المعامله شى ء من الشروط التى اعتبرها الشارع ركنا لها بحيث يلزم من انتفائها انتفاء المشروط فى نظر الشارع.

و اما عند الحنفيه «۱» فان الباطل و الفاسد فى البيع مختلفان فلكل واحد منهما معنى يغاير معنى الآخر، فالباطل هو ما اختل ركنه أو محله و ركن العقد هو الإيجاب و القبول كما تقدم، فإذا اختل ذلك الركن كأن صدر من مجنون أو صبى لا

يعقل كان البيع باطلا غير منعقد، و كذلك إذا اختل المحل و هو المبيع كأن كان ميته أو دما أو خنزيرا فان البيع يكون باطلا.

و اما الفاسد فهو ما اختل فيه غير الركن و المحل كما إذا وقع خلل فى الثمن بأن كان خمرا، فإذا اشترى سلعه يصح بيعها و جعل ثمنها خمرا انعقد البيع فاسدا ينفذ بقبض المبيع، و لكن على المشترى أن يدفع قيمته غير الخمر، و كذلك إذا وقع الخلل فيه من جهه كونه غير مقدور التسليم كما إذا باع شيئا مغصوبا منه لا يقدر على تسليمه، أو وقع الخلل فيه من جهه اشتراط شرط لا يقتضيه العقد كما سيأتى، فإن البيع فى كل هذه الأحوال يكون فاسدا لا باطلا، و يعبرون عن الباطل بما لم يكن مشروعا بأصله و وصفه، و يريدون بأصله ركنه و محله كما عرفت، و يريدون بوصفه ما كان خارجا عن الركن و المحل، و حكم البيع الفاسد انه يفيد الملك بالقبض بخلاف البيع الباطل فإنه لا يفيد الملك أصلا.

و قال ابن الهمام الحنفى فى شرح فتح القدير «٢»: و أيضا فإنه مأخوذ فى مفهومه- الفاسد- أو لازم له انه مشروع بأصله لا وصفه، و فى الباطل غير مشروع بأصله فبينهما تباين فان المشروع بأصله و غير المشروع بأصله متباينان فكيف يتصادقان. إلا ان أمثال تلك الأقاويل لا تبتنى على أساس صحيح من العقل و الشرع و العرف و اللغه.

---

(١) راجع ج ٢ الفقه على المذاهب الأربعه ص ٢٢٤.

(٢) راجع ج ۵ ص ١٨۵.

[الاكتساب المحرم أنواع]

[النوع الأول الاكتساب بالأعيان النجسه]

جواز المعاوضه على أبوال ما لا يؤكل لحمه

اشاره

قوله: و يحرم المعاوضه على أبوال [١] ما لا يؤكل لحمه.

أقول فى كلام العلامه الأنصارى هنا و

فى المسائل الآتيه خلط بين الحرمه التكليفيه و الحرمه الوضـعيه فقـد جعل هنا كلا من النجاسه و الحرمه و عـدم جواز الانتفاع بها دليلا عليهما مع ان الأولين دليلان على الحرمه التكليفيه و الثالث دليل على الحرمه الوضعيه.

قوله: فيما عدا بعض أفراده كبول الإبل الجلاله.

أقول قال المحقق الايروانى:

لعل هذا استثناء من صدر الكلام أعنى قوله يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم بتوهم شمول الإجماع المنقول على جواز بيع بول الإبل له.

(و فيه) أولا ان المصـنف لم يسـتثن بول الإبل الجلاله فيما يأتى من أبوال مالا يؤكل لحمه لا فى حرمه شـربه و لا فى نجاسـته، و ثانيـا ان الفـارق بين بول الإبـل الجلاـله و بين أبوال مـا لاـ يؤكـل لحمه ليس إلاـ كون الأـول نجسا بالعرض و كون الثانيه نجسـه بالذات و مجرد هذا لا يكون فارقا بينهما حتى يصح الاستثناء، و الظاهر انه استثناء من قوله (و عدم الانتفاع به) أى ليس لأبوال ما لا يؤكل لحمه نفع ظاهر إلا بول الإبل الجلاله فإنه كبول الإبل غير الجلاله لها منفعه ظاهره.

تنقيح و تهذيب

قـد انتقت كلمـات الأصـحاب على حرمه بيع أبوال مـا لاـ يؤكـل لحمه بـل فى بعضـها دعوى الإجماع بقسـميه على ذلك، و فى المراسم «۱» حكم بحرمه بيع الأـبوال مطلقـا إلاـ بول الإبل، و فى الغنيه «۲» منع عن بيع كـل نجس لاـ يمكن تطهيره، و فى نهـايه الشيخ «۳» و جميع النجاسات محرم التصرف فيها و التكسب بها على اختلاف أجناسها من سائر أنواع العذره و الأبوال

---

[۱] و فى ج ۷ تاج العروس ماده بول ص ۲۳۷: البول معروف ج أبوال و قد بال يبول و الاسم البيله بالكسر كالركبه و

الجلسه، و من المجاز الولد، قال المفضل: بال الرجل يبول بولا شريفا فاخرا إذا ولد له ولد يشبهه فى شكله و صورته و آسانه و آساله و أعسانه و أعساله و تجاليده، و البوله بهاء بنت الرجل و البوال كغراب داء يكثر منه البول يقال أخذه بوال إذا جعل البول يعتريه كثيرا و البوله كهمزه الكثيره يقال رجل بوله.

---

(١) أول المكاسب.

(٢) أوائل البيع.

(٣) باب المكاسب المحظوره.

و غيرهما، و فى المبسوط «١»: فاما نجس العين فلا يجوز بيعه كالبول، و فى التذكره «٢»:

الإجماع على عدم صحه بيع نجس العين مطلقا، و فى المستند «٣»: تحريم بيع الأبوال مما لا يؤكل لحمه شرعا موضع وفاق، و فى الجواهر «۴»: ادعى قيام الإجماع المحصل على الحرمه و ان نقل الإجماع بين الأصحاب مستفيض عليها، و على هذا الضوء المذاهب الأربعه، و فى الفقه على المذاهب الأربعه «۵»: و من البيوع الباطله بيع النجس، و فى شرح فتح القدير «۶» إذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرما فالبيع فاسد.

ثم انه قد استدل المصنف على حرمه بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه وضعا و تكليفا بالإجماع و الحرمه و النجاسه و عدم جواز الانتفاع بها، و جميعا لا يصلح لإثبات الحرمه التكليفيه و لا الوضعيه.

أما الجماع و ان نقله غير واحد و من أعاظم الأصحاب إلا أن إثبات الإجماع التعبدى هنا مشكل جدا للاطمئنان بل العلم بأن مستند المجمعين إنما هو الروايات العامه المتقدمه، و الروايات الخاصه المذكوره فى بيع الأعيان النجسه، و الحكم بحرمه الانتفاع بها، مضافا الى ان المحصل منه غير حاصل و المنقول منه غير حجه.

أما الحرمه فإن أراد منها حرمه

الأكل و الشرب فالكبرى ممنوعه لعدم الدليل على ان كلما يحرم أكله أو شربه يحرم بيعه، و لو فرضنا وجود دليل على ذلك فلا بد من تخصيص أكثر أفراده فإن كثيرا من الأشياء يحرم أكلها و يجوز بيعها و ذلك مستهجن يوجب سقوط الدليل عن الحجيه، و ان أراد منها حرمه الانتفاع بها بجميع منافعها أو بالمنافع الظاهره فهو و ان استلزم حرمه البيع كما تقدم فى النبوى المشهور و لكن الصغرى ممنوعه لعدم الدليل على تحريم جميع المنافع أو المنافع الظاهره لتلك الأبوال و سيأتى تفصيلها.

و اما النجاسه فإن روايه تحف العقول و ان دلت على حرمه بيع النجس لقوله «ع» فيها (أو شى ء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهى عن اكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه فى ذلك حرام) إلا ان ذلك فيما تكون منافعه كلها محرمه كما هو مقتضى التعليل المذكور فيها، و اما إذا كان للنجس منفعه محلله فلا دليل على حرمه بيعه و أبوال ما لا يؤكل لحمه مما له منفعه محلله و مقتضى ذلك جواز بيعها، اللهم إلا ان يقال ان كل نجس يحرم الانتفاع به بجميع منافعه فإذا كان كذلك حرم بيعه

---

(١) فصل فى حكم ما يصح بيعه و ما لا يصح.

(٢) ج ١ شرائط العوضين.

(٣) ج ٢ ص ٣٣٤.

(۴) ج متاجر أوائل المكاسب المحرمه.

(۵) ج ٢ ص ٢٣١

(۶) ج ۵ ص ١٨۶.

و شرائه و لكنه دعوى بلا دليل، هذا مضافا الى ضعف سندها و عدم انجبارها بعمل الأصحاب كما عرفت.

على انه لو سلمنا دلاله الحرمه و النجاسه

على حرمه البيع لدلتا على الحرمه التكليفيه دون الوضعيه كما تقدم فى أول المسأله.

و مما ذكرنا ظهر أن المشهور لم يستندوا فى فتياهم بحرمه بيع النجس إلى روايه تحف العقول، و لا ـ الى غيرها من الروايات العامه المتقدمه كروايه فقه الرضا «ع» الداله على أن كلما يكون محرما من جهه يحرم بيعه، و لو كان مستندهم ذلك لم يكن الحكم بحرمه البيع مختصا بالنجس بل كان يعم سائر المحرمات و لو كانت من الأعيان الطاهره كأبوال ما لا يؤكل لحمه بناء على حرمه شربها.

و أما عدم جواز الانتفاع بها فربما قيل بأنه يستلزم فساد البيع و إن لم يقم دليل على حرمه ذلك البيع تكليفا لأن حرمه الانتفاع بها يستلزم نفى ماليتها التى لا ـ بد منها فى تحقق البيع و فيه أولا ـ انه لا دليل على اعتبار الماليه فى البيع و إنما المناط صدق عنوان المعاوضه عليه و أما ما عن المصباح من أنه مبادله مال بمال فلا يكون دليلا على ذلك لعدم حجيه قوله.

و ثانيا إذا سلمنا اعتبار الماليه فى البيع فلا نسلم أن أبوال ما لا يؤكل لحمه ليست بمال فى جميع الأزمنه و الأمكنه كيف و أن الانتفاع بها باستخراج الأدويه أو الغازات أو استعمالها فى العماره عند قله الماء ممكن جدا فتكون مالا باعتبار تلك المنافع الظاهره، و مثلها أكثر المباحات التى تختلف ماليتها بحسب الأزمنه و الأمكنه كالماء و الحطب و نحوهما، و من هنا يعلم أن الشرب ليس من منافعها حتى يلزم من حرمته سقوط ماليتها، اللهم إلا أن يقال ان الشارع قد ألغى ماليتها بتحريم جميع منافعها، و لكنه أول الكلام.

و ثالثا إذا سلمنا اعتبار الماليه فى البيع

فيكفى أن يكون المبيع مالا بنظر المتبايعين إذا كان عقلائيا و لا يجب كونه مالا فى نظر العقلاء أجمع.

و رابعا لو سلمنا عدم كون الأبوال المذكوره مالا حتى فى نظر المتبايعين فإن غايه ما يلزم كون المعامله عليها سفهيه و لا دليل على بطلانها بعد شمول أدله صحه البيع لها، و الفاسد شرعا إنما هو معامله السفيه لا المعامله السفهائيه، و الدليل على الفساد فيها أن السفيه محجور شرعا عن المعاملات، هذا كله مضافا الى صحه المعامله عليها بمقتضى آيه التجاره و إن لم يصدق عليها البيع، و قد اتضح مما قدمناه جواز بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه وضعا و تكليفا كما اتضح جواز بيع أبوال ما يؤكل لحمه مطلقا بل الجواز هنا بالأولويه إبلا كان أو غيرها جلالا كان أو غيره قلنا بجواز شربه اختيارا أو لم نقل لأن جواز الشرب لا يعد من منافع

البول ليكون مالا باعتباره و يدور الحكم بجواز البيع مداره.

وهم و دفع

قد استدل المحقق الايروانى «ره» على فساد المعامله عليها بقوله تعالى «۱»: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» على أن يراد من الباطل ما يعم الباطل العرفى و الشرعى، و مراد المستدل أن أخذ المال عوضا عن أبوال مالا يؤكل لحمه أكل للمال بالباطل.

(و فيه) أن دخول باء السببيه على الباطل و مقابلته فى الآيه للتجاره عن تراض- و لا ريب ان المراد بالتجاره هى الأسباب- قرينتان على كون الآيه ناظره إلى فصل الأسباب الصحيحه لا معامله عن الأسباب الباطله كما نبه عليه المستدل فى أول البيع و غيره، و على ذلك

فيكون الغرض من الباطل الأسباب الباطله فلا يكون لها تعلق بما لا ماليه له من العوضين كما يرومه المستدل، كما أن المراد من الأكل فيها ليس هو الازدراد على ما هو معناه الحقيقى بل هو كنايه عن تملك مال الغير من غير استحقاق و إن كان ذلك المال من غير المأكولات كالدار و نحوها، و قد تعارف استعماله بذلك فى القرآن و فى كلمات الفصحاء بل و فى غير العربيه أيضا.

و على هذا فان كان الاستثناء متصلا كما هو الظاهر و الموافق للقواعد العربيه، فيكون مفاد الآيه نفى تملك أموال الغير بالأسباب الباطله من القمار و الغصب و الغزو و بيع المنابذه و الحصاه و التقسيم بالأزلام و الأقداح، إلا بسبب يكون تجاره عن تراض فتفيد حصر الأسباب الصحيحه للمعاملات بالتجاره عن تراض، و إن كان الاستثناء منقطعا فظهور الآيه البدوى و إن كان هو بيان القاعده الكليه لكل واحد من أكل المال بالباطل و التجاره عن تراض و لا تعرض لها للحصر، و تظهر ثمره ذلك فيما لا يعد فى العرف من الأسباب الباطله و لا من التجاره عن تراض فيكون مهملا، إلا أنه تعالى حيث كان بصدد بيان. الأسباب المشروعيه للمعاملات و تميز صحيحها عن فاسدها و كان الإهمال مما يخل بالمقصود فلا محاله يستفاد الحصر من الآيه بالقرينه المقاميه، و تكون النتيجه أن الآيه مسوقه لبيان حصر الأسباب الصحيحه بالتجاره عن تراض سواء كان الاستثناء متصلا أم منقطعا، و مما يدل على كون الآيه راجعه إلى أسباب المعاملات تطبقها فى بعض الروايات [۱] على القمار.

---

[۱] أحمد بن محمد بن عيسى فى نوادره عن أبيه قال: قال أبو عبد اللّه «ع» فى قول

---

(۱)

راجع سوره النساء آیه ۳۳.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۶

قوله: کبول الإبل الجلاله.

أقول بعد ما عرفت جواز الانتفاع بالأبوال مطلقا و جواز بیعها کذلک فلا وجه لهذا الاستثناء.

قوله: إن قلنا بجواز شربها اختیارا کما علیه جماعه.

أقول قد ظهر مما تقدم ان جواز الشرب أو حرمته لیسا مناطین فی جواز بیعا و حرمته لعدم کون الشرب من المنافع

اللّه عز و جل: «وَ لٰا تَأْكُلُوا أَمْوٰالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبٰاطِلِ» قال ذلک القمار. موثقه.

العیاشی فی تفسیره عن أسباط بن سالم قال: کنت عند أبی عبد اللّه «ع» فجاء رجل فقال أخبرنی عن قول اللّه عز و جل «يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لٰا تَأْكُلُوا أَمْوٰالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبٰاطِلِ» قال: یعنی بذلک القمار، الحدیث.

و عن محمد بن علی عن أبی عبد اللّه «ع» (سأل عن الآیه) قال: نهی عن القمار و کانت قریش یقامر الرجل بأهله و ماله فنهاهم اللّه عن ذلک، راجع ج ۲ ئل باب ۶۳ تحریم کسب القمار، مما یکتسب به.

«فائده» اعلم ان صاحب التفسیر أبو النضر محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش السلمی السمرقندی المعروف بالعیاشی، و إن کان ثقه صدوقا عینا من عیون هذه الطائفه و کبیرها و لکن لم یثبت لنا اعتبار التفسیر للإرسال، و فی ج ۳ ئل خاتمه الکتاب فی الفائده الرابعه، کتاب تفسیر القرآن لمحمد بن مسعود العیاشی و قد وصل إلینا النصف الأول منه، غیر ان بعض النساخ حذف الأسانید و اقتصر علی راو واحد.

و فی ج ۱ البحار ص ۱۲ کتاب تفسیر العیاشی روی عنه الطبرسی و غیره، و رأینا منه نسختین قدیمتین و عدّ فی کتب الرجال من کتبه، لکن بعض الناسخین حذف أسانیده للاختصار و ذکر

فی أوله عذرا هو أشنع من جرمه.

و فی ج ۳ رجال المامقانی عد الشیخ «ره» الرجل فی رجاله ممن لم یرو عنهم «ع» بقوله:

محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش السمرقندی یکنی أبا النضر أکثر أهل المشرق علما و أدبا و فضلا و فهما و نبلا فی زمانه، صنف أکثر من مائتی مصنف ذکرناها فی الفهرست، و کان له مجلس للخاصی و مجلس للعامی.

و قال النجاشی: أبو النضر المعروف بالعیاشی ثقه صدوق عین من عیون هذه الطائفه، و کان یروی عن الضعفاء کثیرا، و کان فی أول أمره عامی المذهب و سمع حدیث العامه فأکثر ثم تبصر و عاد إلینا، و أنفق علی العلم و الحدیث ترکه أبیه سائرها و کانت ثلاثمائه ألف دینار و کانت داره کالمسجد بین ناسخ أو مقابل أو قار أو معلق مملوه من الناس.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۷

الظاهره لیدور الحکم علیه وجودا و عدما، إذن فلا فرق بین أبوال ما یؤکل لحمه و ما لا یؤکل لحمه.

استطراد [فی حرمه شرب أبوال ما یؤکل لحمه لغیر التداوی]

اشاره

قد وقع الخلاف بین أعاظم الأصحاب فی جواز شرب أبوال ما یؤکل لحمه حال الاختیار و عدم جوازه، و ذهب جمع کثیر الی الجواز، و جماعه أخری إلی الحرمه و هو الحق، لمفهوم موثقه عمار [۱] فإنه یدل علی حرمه شربها لغیر التداوی، کما تدل علی ذلک أیضا عده روایات اخری من الخاصه [۲] و العامه [۳].

---

[۱] یب. عمار بن موسی عن أبی عبد اللّه «ع» قال سئل عن بول البقر یشربه الرجل قال: إن کان محتاجا الیه یتداوی به یشربه و کذلک أبوال الإبل و الغنم، موثقه.

[۲] کا. بعض أصحابنا عن موسی بن عبد اللّه قال: سمعت أشیاخنا یقولون ألبان

اللقاح شفاء من كل داء و عاهه و لصاحب البطن أبوالها، مرسله. و فى القاموس ماده لقح اللقاح ككتاب الإبل و اللقوح كصبور واحدته.

ئل. المفضل بن عمر عن أبى عبد اللّه «ع» انه شكى اليه الربو الشديد فقال اشرب له أبوال اللقاح فشربت ذلك فمسح اللّه دائى، موثقه. الربو التهيج و توارد النفس الذى يعرض للمسرع فى مشيه.

ئل. سماعه قال سألت أبا عبد اللّه «ع» عن شرب الرجل أبوال الإبل و البقر و الغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له أن يشرب قال نعم لا بأس به، ضعيفه لأحمد بن فضل.

راجع ج ۳ ئل باب ۵۹ جواز شرب أبوال الإبل من الأطعمه المباحه، و ج ۲ كا باب ۸۷ من الأطعمه ص ۱۷۵، و ج ۱ التهذيب ص ۸۱، و ج ۱۱ الوافى باب ۱۶۹ ص ۹۲ و باب ۶۸ ص ۴۹.

دعائم الإسلام. روينا عن أبى عبد اللّه عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين «ع» قال:

قدم على رسول اللّه (ص) قوم من بنى ضبه مرضى فأخرجهم إلى إبل الصدقه و أمرهم أن يشربوا من ألبانها و أبوالها يتداوون بذلك، الخبر. ضعيفه للإرسال. راجع ج ۳ المستدرك باب ۲۳ من الأشربه المباحه ص ۱۳۳.

[۳] فى ج ۱۰ السنن الكبرى للبيهقى ص ۴ عن أنس ان النبى (ص) أمر العرنيين أن يشربوا ألبان الإبل و أبوالها، و عن أنس أن رهطا من عرينه أتوا النبى (ص) فقالوا انا اجتوينا المدينه و عظمت بطوننا و ارتهست اعضادنا فأمرهم النبى (ص) ان يلحقوا برا

نعم هناك روايتان [۱] إحداهما روايه قرب الاسناد تدل على جواز شرب أبوال مأكول اللحم على وجه الإطلاق

و الثانيه روايه الجعفرى تدل على جواز شرب بول الإبل مطلقا و انه خير من لبنه.

(و فيه) مضافا الى ضعف سنديهما، انه لا بد من تقييدهما بمفهوم موثقه عمار المتقدمه، و حينئذ فيختص جواز شربها بالتداوى فقط، على أن روايه الجعفرى ليست بصدد بيان. الجواز التكليفى بل هى مسوقه إلى بيان الوجهه الطيبه و ان أبوال الإبل مما يتداوى بها الناس و يدل على ذلك قوله «ع» فى ذيل الروايه «و يجعل اللّه الشفاء فى ألبانها».

دفع توهم

قد استدل بعض الأعاظم «١» على حرمه شربها بقوله تعالى «٢»: «وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ» حيث قال: و عندى ان هذا القول هو الأقوى و فى آيه تحريم الخبائث غنى و كفايه بعد القطع بكون البول مطلقا من الخبائث.

(و فيه) ان المقصود من الخبائث كل ما فيه مفسده و ردائه و لو كان من الافعال المذمومه

الإبل فيشربوا من ألبانها و أبوالها فلحقوا براعى الإبل فشربوا من أبوالها و ألبانها حتى صلحت بطونهم و أبدانهم ثم قتلوا الراعى و ساقوا الإبل، الحديث، و رواه البخارى فى الصحيح ج ١ باب الأبوال ص ٦٧ بأدنى تفاوت.

و فى القاموس ماده جوى اجتواه كرهه و أرض جويه غير موافقه، و فيه ارتهس الوادى امتلأ.

و فى ج ١ مسند أحمد ص ٢٩٣ عن ابن عباس قال رسول اللّه (ص): ان فى أبوال الإبل و ألبانها شفاء للذربه بطونهم، و فى القاموس الذربه محركه فساد المعده.

[١] قرب الاسناد. ان النبى (ص) قال: لا بأس ببول ما أكل لحمه. ضعيفه لأبى البخترى وهب بن وهب.

كا و يب. الجعفرى قال: سمعت أبا الحسن موسى «ع» يقول: أبوال الإبل خير من ألبانها و يجعل اللّه الشفاء فى

ألبانها. مجهوله لبكر بن صالح. راجع ج ۳ ئل باب ۵۹ جواز شرب بول الإبل من الأطعمه المباحه، و ج ۲ کا باب ۸۷، من الأطعمه ص ۱۷۵، و ج ۱۱ الوافی باب ۶۸ ص ۴۹ و باب ۱۶۹ ص ۹۲، و ج ۲ التهذیب ص ۳۰۷.

---

(۱) المامقانی فی حاشیته علی المتن.

(۲) سوره الأعراف آیه ۱۵۶.

المعتبر عنه فی الفارسیه لفظ «پلید» و یدل علی ذلک إطلاق الخبیث علی العمل القبیح فی قوله تعالی «۱»: وَ نَجَّیْناهُ مِنَ الْقَرْیَهِ الَّتِی کانَتْ تَعْمَلُ الْخَبائِثَ» و یساعده العرف و اللغه [۱] و إذن فالآیه ناظره إلی تحریم کل ما فیه مفسده و لو من الأعمال القبیحه فلا تعم شرب الأبوال الطاهره و نحوها مما تتنفر عنها الطبائع.

قوله: لا یوجب قیاسه علی الأدویه.

أقول هذا الکلام بظاهره مما لا یترقب صدوره من المصنف، و ذلک لان التداوی بها لبعض الأوجاع یجعلها مصداقا لعنوان الأدویه، فکما

---

[۱] فی المجمع. الخبیث ضد الطیب، و قیل الخبیث خلاف طیب الفعل من فجور و نحوه، و الخبائث الأفعال المذمومه و الخصال الردیه، و فی الحدیث لا تعودوا الخبیث من أنفسکم و فی حدیث أهل البیت لا یبغضنا إلا من خبثت ولادته أی لم تطب، و خبث الرجل بالمرأه من باب قتل زنی بها، و فی ج ۱ تفسیر التبیان ص ۷۵۸ الخبائث یعنی القبائح، و فی ج ۲ ص ۲۹۱ و نجیناه من القریه التی کانت تعمل الخبائث، یعنی انهم کانوا یأتون الذکران فی أدبارهم، و یتضارطون فی أندیتهم «مجالسهم» و هی قریه سدوم علی ما روی.

و فی مفردات الراغب ماده خبث: المخبث و الخبیث ما یکره رداءه

و خساسه محسوسا كان أو معقولا و أصله الردى و ذلک يتناول الباطل فى الاعتقاد و الكذب فى المقال و القبيح فى أفعال «و يطلق على» مالا يوافق النفس من المحظورات، و إتيان الرجال، و الأعمال الفاسده و النفوس الخبيثه، و الحرام، و الأفعال الرديه، و الكفر و الكذب و النميمه.

و فى ج ١ تاج العروس ماده خبث ص ٦١٧ الخبيث ضد الطيب، الخابث و هو الردى من كل شى ء، و من المجاز الخبث بالضم الزنا و قد خبث بها ككرم أى فجر، و فى الحديث إذا كثر الخبث كان كذا و كذا أراد الفسق و الفجور، و منه حديث سعد بن عباده انه أتى النبى (ص) برجل مخدج سقيم وجد مع امرأه يخبث بها أى يزنى، و فى حديث أنس ان النبى (ص) كان إذا أراد الخلاء قال أعوذ باللّه من الخبث و الخبائث أراد بالخبث الشر و الخبائث الشياطين.

و قال ابن الأثير فى تفسير الحديث: الخبث بضم الباء جمع الخبيث و الخبائث جمع الخبيثه أى ذكور الشياطين و انائها، و قيل هو الخبث بسكون الباء و هو خلاف طيب الفعل من فجور و غيره و الخبائث يريد بها الأفعال المذمومه و الخصال الرديه، و الخبيث نعت كل شى ء فاسد يقال هو خبيث الطعم خبيث اللون خبيث الفعل و الحرام السحت يسمى خبيثا مثل الزنا و المال الحرام و الدم و ما أشبهها مما حرم اللّه تعالى.

---

(١) سوره الأنبياء آيه ٧٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ۴٠

يجوز بيعها حتى إذا كانت نجسه، فكذلك يجوز بيع الأبوال مطلقا لكونها مصداقا للادويه و انطباق الكلى على أفراده غير مربوط بالقياس، و توضيح ذلك ان ماليه الأشياء

تـدور على رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم إليها على حسب الحالات و الأزمنه و الأمكنه، و لا شـبهه ان المرض من الحالات التى لأجلهـا يحتـاج الإنسـان إلى الأـدويه و العقـاقير طـاهره كانت أم نجسه و لأجل ذلك يجلبها الناس من أقاصـى البلاد، فإذا كانت الأـبوال عنـد العرف من الأـدويه و يعـد من الأـموال فى غير حـال المرض كـانت كسـائر الأدويه التى يحتاج إليها الناس فى حال المرض و لا مجال لتفريقها عنها.

اللهم إلا أن يكون مراد المصنف سقوط ماليه الأبوال لكثرتها.

(و فيه) مضافا الى كونه خلاف الظاهر من كلامه، و الى منع كثرتها فى جميع البلاد ان الكثره لا توجب سقوط ماليتها بعد إمكان الانتفـاع بهـا فى بعض الأمكنه و إلا لزم سـلب الماليه عن أكثر المباحات، نعم لا يبعـد الالتزام بسـقوط ماليتها إذا لم ينتفع بها فى محلها و لم يمكن نقلها الى محل ينتفع بها فيه.

و مما ذكرنا علم ان التـداوى بالابوال من المنافع الظاهره لها فلا وجه لعـدها فيما لا نفع فيه كما لا وجه للنقض على ذلك بأنه لو كان التداوى بها موجبا لصـحه بيعها لجاز بيع كل شـى ء من المحرمات لقوله «ع» [۱]: «ليس شـى ء مما حرمه اللّه إلا و قد أحله لمن اضـطر اليه» و ذلـك لمـا بينـا من ان المرض من الأحوال المتعارفه للإنسان فلا يقاس بالاضـطرار الـذى لا يتفق فى العمر إلا نادرا.

و من هنا يتضح الفرق بين الأبوال و بين الميته و لحوم السـباع و غيرهما من المحرمات التى يحتاج إليها الإنسان عند الاضطرار، و لذلك فلا يتجر أحد بلحوم السباع و نحوها لاحتمال الحاجه إليها و هذا بخلاف الأدويه فإن بيعها و شرائها من التجارات المهمه.

قوله:

و لو عند الضروره المسوغه للشرب.

أقول لا تعرض فى شى ء من الروايات العامه و غيرها للتعليق جواز بيع الأبوال الطاهره غير بول الإبل على جواز شربها.

قوله: و لا ينتقص أيضا بالأدويه المحرمه.

أقول قوله: لأجل الإضرار تعليل للحرمه، و حاصل النقض إن الأبوال الطاهره تكون بحكم الأدويه، فكما أن الأدويه محرمه الاستعمال فى غير حال المرض لاضرارها بالنفس و مع ذلك يجوز بيعها و استعمالها عند المرض

---

[۱] عن سماعه عن أبى عبد اللّه «ع» قال. مرسله. راجع ج ۳ ئل باب ۱۲ جواز الحلف باليمين الكاذبه من كتاب اليمين، و ج ۲ المستدرک باب ۲۴ وجوب التقيه فى كل ضروره من الأمر بالمعروف ص ۳۷۴، و ج ۱ البحار ص ۱۵۴.

فى حال المرض لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع، و هذا بخلاف الأبوال فان حليتها ليست إلا لأجل الضروره فالنقض فى غير محله.

و لكن الإنصاف أن ما أفاده المصنف نقضا و جوابا غير تام، أما الجواب فلأنا لا نجد فرقا بين الأبوال و سائر الأدويه، و إذا كان الاحتياج إلى الأدويه موجبه لتبدل عنوان الضرر الى النفع فليكن الاحتياج إلى الأبوال فى حال المرض كذلك، مع أن الأمر ليس كذلك فان من الواضح جدا ان الاحتياج إلى الأدويه و العقاقير حال المرض ليس من قبيل تبدل موضوع الضرر بموضوع النفع كانتقال موضوع التمام الى موضوع القصر، و إنما هو كالاحتياج إلى سائر الأشياء بحسب الطبع.

و أما النقض ففيه (أولا) انه لا يجوز أن تعلل حرمه الأدويه فى غير حال المرض بالإضرار، لأنه من العناوين الثانويه فلا يمكن أن يكون عله لثبوت الحرمه للشى ء بعنوانه الأولى، و لو صح ذلك

لم يوجد شى ء يكون حلالا- بعنوانه الأولى إلا- نادرا، و ذلك لانه لا بد من عروض عنوان الضرر عليه فى مرتبه من مراتب استعماله فيكون حراما.

و (ثانيا) ان عنوان الإضرار ليس مما تكون الحرمه ثابته عليه بالذات، أو بعنوان غير منفك عنه لانه ليس أمرا مضبوطا بل يختلف بالإضافه إلى الأشخاص و الأزمنه و الأمكنه و المقدار، و ربما يكون الشى ء مضرا بالإضافه إلى شخص جار المزاج دون غيره، و بالنسبه إلى منطقه دون منطقه، أو بمقدار خاص دون الأقل منه، بل لو كان عنوان الإضرار موجبا لحرمه البيع لما جاز بيع شى ء من المشروبات و المأكولات، إذ ما من شى ء إلا و هو مضر للمزاج أزيد من حده، نعم لو دل دليل على أن ما أضر كثيره فقليله حرام كما ورد «۱» فى الخمر (فما أسكر كثيره فقليله حرام) لتوجه ما ذكره من النقض، و قد تمسك بعض العامه بذلك عند بحثنا معه فى حرمه شرب التتن، و أجبنا عنه بأنه لو صح ما أضر كثيره فقليله حرام للزم الالتزام بحرمه جميع المباحات فان من الواضح أنه ما من شى ء فى العالم إلا و تكون مرتبه خاصه منه مضره لامزاج.

(حرمه ببيع شحوم ما لا يؤكل لحمه)

قوله: و لا ينافيه النبوى [۱] لعن اللّه اليهود.

أقول وجه التنافى هو توهم الملازمه

---

[۱] جابر بن عبد اللّه انه سمع رسول اللّه (ص) يقول عام الفتح و هو بمكه ان اللّه و رسوله حرم بيع الخمر و الميته و الخنزير و الأصنام فقيل يا رسول اللّه أ رأيت شحوم الميته

---

(۱) قد تقدم فى ص ۱۸.

بين حرمه الأكل و حرمه البيع، و أجاب عنه المصنف بأن الظاهر أن

الشحوم كانت محرمه الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لا كتحريم شحوم غير مأكول اللحم علينا.

(و فيه) أنه لا منشأ لهذا الظهور لا من الروايه و لا من غيرها بل الظاهر منها حرمه أكلها فقط، كما هو المستفاد من الآيه [1] أيضا فإن الظاهر من تحريم الشحوم فيها تحريم أكلها لكونه منفعه ظاهره لها، إلا انك عرفت «1» فى البحث عن النبوى المشهور أن حرمه الأكل لا يستلزم حرمه البيع وضعا و تكليفا باتفاق من الشيعه و من العامه.

قوله: و الجواب عنه مع ضعفه.

أقول قال المحقق الايروانى ظاهر النبوى ما حرم أكله من المأكولات أعنى ما يقصد للأكل دون ما حرم أكله مطلقا ليخالف غرض المصنف و يلزم تخصيص الأكثر حتى يضطر الى تضعيفه سندا و دلاله.

(و فيه) مضافا الى كونه حملا تبرعيا انه يلزم تخصيص الأكثر أيضا لجواز بيع المأكولات و المشروبات المحرمه إذا كانت لها منافع محلله، ثم ان الظاهر من ذيل كلامه استظهار ضعف الروايه من عباره المصنف من غير جهه تخصيص الأكثر، إلا انه ناشئ من غلط النسخه و من زياده كلمه مع قبل كلمه ضعفه.

(لا يقال) لو سلمنا حرمه الإعانه على الإثم لكان الظاهر من الروايه هو بيع اليهود شحومهم من غيرهم، و لم يعلم حرمته على غير اليهود، بل الظاهر من الآيه المباركه اختصاص التحريم بهم، مع انه لو قطع النظر عن هذا الظهور لكان تقييد الروايه بما إذا كان البيع للأكل بلا موجب.

فإنها تطلى بها السفن و يدهن بها الجلود و يستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ثم قال رسول اللّه (ص) قاتل اللّه اليهود ان اللّه لما حرم عليهم شحومها حملوه- أى إذ أبوه- ثم باعوه و

أكلوا ثمنه. راجع ج ۶ سنن البيهقى ص ١٢، و ج ٢ سنبل السلام ص ٣١۶، و ج ٣ البخارى باب لا يذاب شحم الميته ص ١٠٧، و باب بيع الميته ص ١١٠، و تقدم أيضا بعض روايات الشحوم فى ص ٢٢.

[١] فى سوره الانعام آيه ١۴٧ وَ عَلَى الَّذِينَ هادُوا حَرَّمْنا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَ مِنَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ حَرَّمْنا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُما.

---

(١) ص ٢٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ۴٣

جواز بيع العذره

قوله: يحرم بيع العذره النجسه من كل حيوان على المشهور.

أقول المعروف بين الفقهاء رضوان اللّه عليهم حرمه بيع العذره النجسه من كل حيوان، بل فى التذكره «١» لا يجوز بيع سرجين النجس إجماعا منا، و فى الجواهر ادعى الإجماع بقسميه على حرمه بيع أرواث مالا- يؤكل لحمه، و فى النهايه «٢» جعل بيع العذره من المكاسب المحظوره، و فى الغنيه «٣» منع عن بيع سرقين ما لا يؤكل لحمه، و فى المراسم «۴» حكم بحرمه بيع العذره، و فى المستنده «۵» انه موضع وفاق، و على هذا اتفاق المذاهب الأربعه [١] ثم ان تحقيق هذه المسأله فى ضمن مقامين الأول من حيث القواعد و الإجماعات و الروايات العامه، و الثانى من حيث الروايات الخاصه الوارده فى خصوص هذه المسأله.

أما المقام الأول من حيث القواعد و الإجماعات و الروايات العامه فقد ظهر من المسأله السابقه و ما قبلها انه لا يجوز الاستدلال بشى ء من تلك الأمور على حرمه البيع و فساده.

و أما المقام الثانى من حيث الروايات الخاصه فالروايات الوارده هنا على ثلث طوائف الأولى [٢] ما يدل على حرمه بيع العذره و كون ثمنها سحتا، الثانيه [٣] ما يدل على جواز بيعها و هى

روایه ابن مضارب

---

[۱] فی ج ۲ فقه المذاهب الأربعه ص ۲۳۱ عن المالکیه لا- یصح بیع زبل ما لا یؤکل لحمه سواء کان أکله محرما کالخیل و البغال و الحمیر أو مکروها کالسبع و الضبع و الثعلب و الذئب و الهرفان فضلات هذه الحیوانات و نحوها لا یصح بیعها.

و عن الحنابله لا یصح بیع النجس، و کالزبل النجس، و کذلک عند الشافعیه، و فی ص ۲۳۲ عن الحنیفه لا ینعقد بیع العذره فإذا باعها کان البیع باطلا إلا إذا خلطها بالتراب فإنه یجوز بیعها إذا کانت لها مالیه، و یصح بیع الزبل یسمی سرجین و کذا بیع البعر.

[۲] یعقوب بن شعیب عن أبی عبد اللّه «ع» قال: ثمن العذره من السحت، مجهوله لعلی بن مسکین أو سکن. راجع ج ۲ ئل باب ۶۹ حکم بیع عذره الإنسان مما یکتسب به، و ج ۲ التهذیب ص ۱۱۲، و ج ۲ الاستبصار ص ۳۳، و ج ۱۰ الوافی باب ۴۳ من المکاسب ص ۴۲، دعائم الإسلام ان رسول اللّه (ص) نهی عن بیع العذره و قال هی میته، مرسله راجع ج ۲ المستدرک ص ۴۲۷.

[۳] محمد بن مضارب عن أبی عبد اللّه «ع» قال لا بأس ببیع العذره، حسنه لابن

---

(۱) ج ۱ ص ۳ من البیع.

(۲) باب المکاسب المحظوره.

(۳) ص ۲ من البیع.

(۴) ص ۱ من المکاسب.

(۵) ج ۲ ص ۳۳۴.

الثالثه [۱] ما یدل علی جواز بیعها و حرمته معا و هی روایه سماعه.

و للجمع بینها وجوه للاعلام، الأول ما ذکره شیخ الطائفه (ره) من حمل روایه المنع علی عذره الإنسان، و روایه الجواز علی عذره البهائم مما یؤکل لحمه،

و استشـهد على ذلك بروايه سـماعه، قال فى التهـذيب بعـد ما نقل روايه الجواز انه و لا ينافى ذلك ما رواه يعقوب ابن شـعيب، لان هذا الخبر محمول على عذره الإنسان، و الأول محمول على عذره البهائم من الإبل و البقر و الغنم، و لا تنافى بين الخبرين، و الذى يكشف عما ذكرناه روايه سـماعه، و فى المبسوط «۱» فلا يجوز بيع العـذره و السـرجين مما لا يؤكل لحمه، و فى الخلاف «۲» فالسرجين النجس محرم بالإجماع فوجب أن يكون بيعه محرما.

إذا عرفت مسـلكه من كتبه الثلاـثه فلاـ تغتر بإطلاـق كلاـمه فى الاسـتبصار، حيث حمل روايه الجواز على عـذره غير الآدميين، و روايه المنع على عذره الناس، ثم استشـهد عليه بروايه سـماعه فإن مراده من غير الآدميين إنما هو ما يؤكل لحمه فقط فلا يعم غير المأكول.

(و فيه) أولاـ انه ثبت فى محله أن كون الـدليل نصـا فى مـدلوله غير كون بعض أفراده متيقنـا فى الإـراده من الخارج على تقـدير صـدور الحكم، فمـا هو الموجب لرفع اليـد عن الحكم هو الأـول دون الثـانى، ففى مثل الأمر [۲] بغسـل الثوب من بول الخفاش الصريح فى المحبوبيه و الظاهر فى الوجوب، و ما ورد [۳] من ان بول الخفاش لا بأس به، الصريح فى جواز

مضارب. راجع ج ۱ كا باب ۱۰۳ من المعيشه ص ۳۹۳، و الأبواب المذكوره من التهذيب و ئل و الاستبصار و الوافى.

[۱] سـماعه قال سأل رجل أبا عبـد اللّه «ع» و أنا حاضـر قال انى رجل أبيع العـذره فما تقول قال حرام بيعها و ثمنها و قال لا بأس ببيع العذره. موثقه. راجع الأبواب المذكوره من التهذيب و ئل و الاستبصار و

الوافى.

[۲] داود الرقى قال سألت أبا عبد اللّه «ع» عن بول الخشاشيف يصيب ثوبى فأطلبه فلا أجده فقال اغسل ثوبک. مجهوله ليحيى بن عمر. راجع ج ۱ ئل باب ۱۰ حکم بول الخفاش من أبواب النجاسات، و ج ۱ التهذيب باب تطهير الثياب ص ۷۵.

[۳] غياث عن جعفر عن أبيه قال لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف، موثقه راجع البابين المذكورين من يب و ئل.

فى ج ۴ تاج العروس ص ۳۰۸، الخفاش كرمان الوطواط الذى يطير بالليل، سمى به لصغر عينيه خلقه، و ضعف بصره بالنهار، و من الخواص أن دماغه ان مسح بالاخمصين

---

(۱) فصل فى حكم ما يصح بيعه و ما لا يصح.

(۲) ج ۱ ص ۲۲۵.

الترک، و الظاهر فى الإباحه الخاصه، برفع اليد عن ظهور كل منهما بصريح الآخر فيثبت الاستحباب، و أما فى أمثال المقام حيث لا صراحه للدليل فى شى ء، فلا موجب للجمع المذكور فإنه تبرعى محض و خارج عن صناعه الجمع الدلالى العرفى فلا يوجب رفع التعارض بوجه، إذن فلا بد إما من طرحهما و إما الرجوع الى المرجحات السنديه، أو الخارجيه من موافقه الكتاب أو مخالفه العامه.

و بعباره اخرى أن الجمع العرفى بين الدليلين بطرح ظهور كل منهما بنص الآخر إنما يجرى فيما كانت لكل منهما قرينيه لرفع اليد عن ظهور الآخر، كالجمع بين الأمر و الترخيص، بحمل الأول على الاستحباب و الثانى على الكراهه، و هذا بخلاف ما إذا ورد النفى و الإثبات على مورد واحد كما فيما نحن فيه، فإنه من أوضح موارد المتعارضين.

(و ثانيا) سلمنا ذلک إلا أن إطلاق العذره على مدفوعات ما يؤكل لحمه ممنوع جدا،

و إنما يطلق عليها لفظ الأرواث أو السرقين و هذا واضح لمن كان له انس بالعرف و اللغه [۱] (و ثالثا) سلمنا جواز الإطلاق و صحته إلا ان أخذ المتيقن من الدليلين المتنافيين لا يعد

هيج الباه اى شبق النكاح، و ان أحرق و اكتحل به قلع البياض من العين و أحد البصر، و دمه ان طلى به على عانات المراهقين منع نبات الشعر، و مرارته ان مسح بها فرج المنهكه و هى التى عسر ولادها ولدت فى ساعتها ج خفافيش، و الأخفش الذى يغمض إذا نظر و فى حياه الحيوان للدميرى، الخفاش له أربعه أسماء خفاش و خشاف و خطاف و وطواط و ليس من الطير فى شى ء، فإنه ذو أذنين و أسنان و خصيتين و منقار، و يحيض و يطهر، و يضحك كما يضحك الإنسان، و يبول كما تبول ذوات الأربع، و يرضع ولده، و من الخواص إن طبخ رأسه فى إناء نحاس أو حديد بدهن زنبق و يغمر فيه مرارا حتى يتهرى و يصفى ذلك الدهن عنه و يدهن به صاحب النقرس و الفالج القديم و الارتعاش و التورم فى الجسد و الربو فإنه ينفعه ذلك و يبرئه و هو عجيب مجرب، و ان ذبح فى بيت و أخذ قلبه و أحرق فيه لم يدخله حيات و لا عقارب، و من نتف إبطه و طلاه بدمه مع لبن أجزاء متساويه لم ينبت فيه شعر، و ان صب من مرق الخفاش و قعد فيه صاحب الفالج انحل ما به.

[۱] فى المنجد العذره الغائط، و فى المجمع العذره و زان كلمه الخرؤ و لم يسمع التخفيف و قد تكرر ذكرها فى الحديث، و سمعى

فناء الـدار عـذره لمكان إلقاء العـذره هناك. و كذلك فى نهايه ابن الأثير، و فى ج ٣ تاج العروس ص ٣٨٨ و العاذر هو الغائط الـذى هو السـلح و الرجيع، و العـذره بكسـر الذال المعجمه و منه حديث ابن عمر أنه كره السـلت الذى يزرع بالعذره يريد غائط الإنسان الذى يلقيه، و فناء الدار.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۶

من الجموع العرفيه، لعـدم ابتنـائه على أسـاس صـحيح، بـل لو جاز أخـذ المتيقن من الـدليل لانسـد باب حجيه الظواهر و لم يجز التمسك بها، إذ ما من دليل إلا و له متيقن فى إراده المتكلم إلا ان يقال بتخصيص ذلك بصوره التعارض و هو كما ترى.

(و رابعـا) سـلمنا ذلـك أيضا إلا ان أخـذ المتيقن من دليلى الجواز و المنع لا ينحصـر بما ذكر، بل يجوز أخـذه منهما بوجه آخر أوجه منه، بأن تحمل روايه الجواز على فرض كون العـذره المبيعه يسـيره، و روايه المنع على فرض كونها كثيره، أو تحمل روايه الجواز على بلاد تعارف فيها بيع العذره لأجل التسميد و نحوه، و روايه المنع على بلاد لم يتعارف فيها بيعها أو غير ذلك.

(الثـانى) أن تحمـل روايه الجواز على بلاد ينتفع بها، و روايه المنع على بلاد لا ينتفع بها، و قـد حكمى المصـنف هـذا الوجه من المجلسـى ثم اسـتبعده. (و فيه) مضافـا الى كونه جمعـا تبرعيـا ان إمكـان الانتفـاع بهـا فى مكان يكفى فى صـحه بيعها على وجه الإطلاق، على أنك عرفت فى بيع الأبوال ان غايه ما يلزم هو كون المعامله على أمثال تلك الخبائث سـفهيه، و لم يقم دليل على بطلانها و صرف العمومات عنها، مع ان الظاهر من قول السائل فى روايه

سماعه (انی رجل أبیع العذره) هو کونه بیاع العذره و أخذه ذلک شغلا لنفسه، و إنما سئل عن حکمه الشرعی، و هذا کالصریح فی کون بیع العذره متعارفا فی ذلک الزمان ثم ان هذا الوجه و ان نسبه المصنف إلی المجلسی و لکن لم نجده فی کتبه، بل الموجود فی مرآه العقول «۱» نفی البعد عن حمل روایه الجواز علی الکراهه.

(الثالث) ما احتمله السبزواری «۲» من حمل روایه المنع علی الکراهه، و روایه الجواز علی الترخیص المطلق، و قد استبعده المصنف أیضا: و لعل الوجه فیه هو أن استعمال لفظ السحت فی الکراهه غیر جار علی المنهج الصحیح، فان السحت فی اللغه [۱] عباره عن الحرام

---

[۱] فی المجمع السحت کل مال لا یحل کسبه، و فی القاموس السحت الحرام و ما خبث من المکاسب، و فی المصباح السحت مال حرام لا یحل أکله و لا کسبه، و فی ج ۱ لسان العرب ص ۳۴۶ السحت کل حرام قبیح الذکر، و قیل هو ما خبث من المکاسب و حرم فلزم عنه العار، و قبیح الذکر کثمن الکلب و الخمر و الخنزیر، و الجمع أسحات، و السحت الحرام الذی لا یحل کسبه لأنه یسحت البرکه أی یذهبها، و أسحتت تجارته خبثت و حرمت و أسحت اکتسب السحت.

---

(۱) ج ۳ باب جامع ما یحل الشراء و البیع ص ۴۱۱.

(۲) راجع الکفایه المقصد الثانی من التجاره.

إذن فروایه المنع آبیه عن الحمل علیها.

(و فیه) أولا ان لفظ السحت قد استعمل فی الکراهه فی عده من الروایات [۱] فإنه أطلق فیها علی ثمن جلود السباع، و کسب الحجام، و اجره المعلمین الذین یشارطون فی

تعليم القرآن، و قبول الهديه مع قضاء الحاجه، و من الواضح جدا انه ليس شی ء منها بحرام قطعا، و إنما هی مکروهه فقط، و قد نص بصحه ذلک الاستعمال غير واحد من أهل اللغه [۲] بل الروايات [۳] الکثيره تصرح بجواز بيع جلود السباع و أخذ الأجره للحجام

---

[۱] الجعفريات. عن علی «ع» من السحت ثمن جلود السباع. موثقه. راجع ج ۲ المستدرک ص ۴۲۶، دعائم الإسلام. من السحت ثمن جلود السباع. مرسله. راجع ج ۲۳ البحار ص ۲۰، و ج ۲ المستدرک ص ۴۳۶.

کا. سماعه قال قال أبو عبد اللّه «ع» السحت أنواع کثيره منها کسب الحجام إذا شارط ضعيفه لمحمد بن أحمد الجامورانی، و مثلها روايه أخری لسماعه إلا أنه ليست فيها جمله شرطيه و لکنها موثقه، راجع ج ۱ کا ص ۳۶۳، و ج ۲ التهذيب ص ۱۰۶، و ج ۲ ئل باب ۳۲ تحريم أجر الفاجره مما يکتسب به، و ج ۱۰ الوافی ص ۴۲.

الجعفريات. عن علی «ع» من السحت کسب الحجام. موثقه. راجع ج ۲ المستدرک ص ۴۲۷.

العيون. عن علی «ع» فی قوله تعالی أَکّالُونَ لِلسُّحْتِ قال هو الرجال يقضی لأخيه الحاجه ثم يقبل هديته راجع ج ۲ ئل باب ۳۲ تحريم أجر الفاجره مما يکتسب به. و قد تعرض صاحب ئل لأسانيد الروايه فی ج ۱ ئل باب ۵۴ إسباغ الوضوء من أبوابه و لکن أکثرها من المجاهيل.

فقه الرضا. عن ابن عباس فی قوله تعالی أَکّالُونَ لِلسُّحْتِ قال اجره المعلمين الذين يشارطون فی تعليم القرآن. راجع ج ۲ المستدرک ص ۴۳۵.

[۲] فی نهايه ابن الأثير السحت کما يطلق علی الحرام يطلق علی المکروه و فی ج ۱ لسان العرب

ص ۳۴۶ السحت يرد فى الكلام على المكروه مره، و على الحرام اخرى، و يستدل عليه بالقرائن.

[۳] منهـا الروايـات المجوزه لبيع جلود النمر و السـباع كمـا سـيأتى التعرض لهـا فى بيع المسوخ و منها موثقه زراره قال سألت أبا جعفر عن كسب الحجام فقال مكروه له أن يشارط و لا بأس عليك أن تشارطه و تماسكه و إنما يكره له و لا بأس عليك، راجع ج ۲ كا ص ۳۶۰، و ج ۲ التهذيب ص ۱۰۷، و ج ۱۰ الوافى ص ۳۱، و ج ۲ ئل باب ۳۶ كراهه

و تعليم القرآن حتى مع الاشتراط، و الجمع العرفى يقتضـى حمل المانعه على الكراهه، و عليها فتاوى الأصـحاب و إجماعهم، بل فتاوى أكثر العامه [۱] إذن فلا وجه للتهويل على السبزوارى بأن كلمه السحت غير مستعمله فى الكراهه الاصطلاحيه.

(و ثانيا) لو سلمنا حجيه قول اللغوى فغايه ما يترتب عليه ان حمل لفظ السحت على

كسب الحجـام ممـا يكتسب به، لاـ يخفى ان ظهور الروايه فى الكراهه الاصـطلاحيه ممـا لا ينكر و ان كانت هى فى الأخبار أعم منها و من الحرمه.

و منها روايه حنان بن سدير و فيها ان النبى (ص) قد احتجم و أعطى الأجر و لو كان حراما ما أعطاه. ضـعيفه لسهل. و قريب منها روايه جابر عن أبى جعفر «ع». و هى أيضا ضعيفه لعمرو بن شمر. راجع الأبواب المذكوره من الكتب المزبوره.

و فى ج ۳ البخـارى بـاب خراج الحجام من الإجارات ص ۱۲۲، و ج ۹ سـنن البيهقى ص ۳۳۸ عن ابن عبـاس قال احتجم النبى (ص) و أعطى الحجام أجره و لو علم كراهيه لم يعطه.

و

منها روايه قرب الاسناد ان رسول اللّه (ص) احتجم وسط رأسه حجمه أبو طيبه و أعطاه رسول اللّه (ص) صاعا من تمر. ضعيفه لحسين بن علوان. راجع ج ۲۳ البحار ص ۱۸ و ج ۲ ئل الباب ۳۶ المتقدم و ج ۳ صحيح البخارى ص ۱۲۲، و ج ۹ سنن البيهقى ص ۳۳۷.

و منها روايه الفضل بن أبى قره قال قلت لأبى عبد اللّه «ع» إن هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا أعداء اللّه إنما أرادوا أن لا يعلموا القرآن و لو أن المعلم أعطاه رجل ديه ولده كان للمعلم مباحا. ضعيفه للفضل. راجع ج ۲ التهذيب ص ۱۱۰، و ج ۱ كا ص ۳۶۲، و ج ۱۰ الوافى ص ۳۷، و ج ۲ ئل باب ۵۷ كراهه أخذ الأجره على تعليم القرآن مما يكتسب به، ثم انه أخرج البيهقى فى ج ۶ السنن الكبرى ص ۱۲۴ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الأجره للتعليم، و أحاديث أخرى تدل على كراهه أخذها لتعليم القرآن.

[۱] فى ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۳۲ عن الحنابله يصح بيع سباع البهائم، و عند الحنيفه يصح بيع الأسد و الفيل و سائر الحيوانات سوى الخنزير، و فى ج ۳ فقه المذاهب ص ۱۷۳ كره أجر الحجام إذا اشترط، و فى ص ۱۹۵ عن الحنابله كراهه اجره الحجام، و فى ص ۱۷۱ المتأخرين من الحنفيه أجازوا أخذ الأجره على تعليم القرآن، و فى ص ۱۸۲ عن المالكيه يجوز أخذ الأجره على تعليم القرآن إذا عرف المعلم المتعلم، و فى ص ۱۸۸ عن الشافعيه تصح الإجاره على تعليم القرآن.

المكروه خلاف الظاهر، و لا بأس

به إذا اقتضاه الجمع بين الدليلين.

(لا يقال) و ان صح إطلاق كلمه السحت على الكراهه كصحه إطلاقها على الحرام، إلا أن نسبته الى الثمن صريحه فى الحرمه، فإنه لا معنى لكراهه الثمن.

(فإنه يقال) ان عنايه تعلق الكراهه بالثمن لا تزيد على عنايه تعلق الحرمه به، فاراده الثانى من كلمه السحت دون الأول مع صحه استعمالها فيهما تحتاج إلى قرينه معينه، و من هنا ذكر فى لسان العرب السحت يرد فى الكلام على المكروه مره، و على الحرام اخرى، و يستدل عليه بالقرائن، غايه الأمر انه إذا تعلقت الحرمه بالثمن فيستفاد من ذلك الحرمه الوضعيه أعنى بها فساد البيع زائدا على حرمه التصرف فى الثمن، بخلاف تعلق الكراهه به، فإنه متمحض فى الدلاله على الحكم التكليفى كما فى ثمن جلود السباع و نحوه.

(الرابع) أن تحمل روايه الجواز على الجواز التكليفى لظهور كلمه لا بأس فى ذلك، و روايه المنع على الحرمه الوضعيه، فتصير النتيجه ان بيع العذره فاسد و غير حرام.

(و فيه) مضافا الى كونه جمعا تبرعيا ان استعمال لا بأس فى الجواز التكليفى و مقابله فى البأس الوضعى من الغرابه بمكان كاد أن يلحق بالأغلاط و لم نسمع الى الآن نظير ذلك الاستعمال، بل هما متمحضان لبيان الحكم الوضعى و ان كان يستفاد منهما الحكم التكليفى أحيانا بالالتزام، و من هنا ترون ان الفقهاء رضوان اللّه عليهم يتمسكون بالأمر بشى ء و بالنهى عن شى ء فى الصلاه لإثبات الجزئيه و المانعيه فيها، على أن قوله «ع» فى روايه سماعه (حرام بيعها و ثمنها) ظاهر فى الحرمه التكليفيه لو لم يكن نصا فيها فلا وجه لرفع اليد عنها و حملها على الحرمه الوضعيه.

(الخامس) ما اختاره العلامه المامقانى

«ره» و قال الأقرب عندى حمل قوله «ع» لا بأس ببيع العذره على الاستفهام الإنكارى. و لعل هذا مراد المحدث الكاشانى حيث قال و لا يبعد أن يكون اللفظتان مختلفتين فى هيئه التلفظ و المعنى و ان كانتا واحده فى الصوره.

(و فيه) مضافا الى كونه محتاجا الى علم الغيب، انه خلاف الظاهر من الروايه فلا يجوز المصير اليه بمجرد الاحتمال.

و التحقيق انه لا يجوز العمل بروايات المنع لوجهين، الأول عدم استيفائها شرائط الحجيه بنفسها، أما روايه ابن شعيب فلضعف سندها، لا للإرسال كما زعمه صاحب الجواهر، اغترارا بإرسال العلامه فى المنتهى، بل لجهاله على بن مسكين أو سكن، و كذا روايه دعائم الإسلام، و توهم انجبارهما بعمل المشهور توهم فاسد، فإنه مضافا الى فساد الكبرى، ان الحكم غير مختص بالعذره، بل شامل لغيرها من النجاسات، و أما روايه سماعه فهى و إن كانت

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۰

موثقه، إلا انه لا يجوز الاعتماد عليها، اما لإجمالها لمعارضه صدرها مع ذيلها إن كانت روايه واحده، و إما للتعارض و التساقط لو كانت روايتين، و لكن يدل على التعدد من الروايه أمور: الأول اقتران كلمه قال فيها بالواو، و الثانى وضع المظهر فيها موضع المضمر، فإنها لو كانت روايه واحده لكان للإمام «ع» أن يقول و لا بأس ببيعها بدل قوله (لا بأس ببيع العذره) الثالث انها لو كانت روايه واحده لكانت مجمله كما عرفت، إذن فلزم للسائل أن يسأل عن بيع العذره ثانيا فينكشف من تلك القرائن تعددها و ان سماعه لما نقل روايه المنع ألحقها بروايه الجواز تفهيما للمعارضه و على هذا فيحكم بالتساقط.

(إن قلت) ان السائل لما فهم مقصوده من القرائن الحاليه

أو المقاليه و إن لم تصل إلينا ترك التعرض للسؤال، فلا يلزم من ذلك تعدد الروايه.

(قلت) احتمال انه فهم المراد من القرائن و إن كان موجودا إلا أن أصاله عدم القرينه التى من الأصول المسلمه عند العقلاء تدفع ذلك الاحتمال، ثم لو صحت روايه ابن مضارب كما هى كذلك و ان رماها المجلسى «۱» بضعف السند لوجب الأخذ بها، و إلا ـ فالمرجع فى الجواز التكليفى هى أصاله الإباحه، و فى الجواز الوضعى هى العمومات من أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، و أحل اللّه البيع، و تجاره عن تراض.

(الوجه الثانى) انك بعدها عرفت تعدد روايه سماعه و كونها روايتين فتنحصر الروايات هنا فى طائفتين، المانعه عن بيع العذره، و المجوزه لبيعها، و على هذا فإن أمكن الجمع بينهما بإحدى الوجوه المتقدمه فنأخذ بهما، و إلا فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجيه لتساوى روايتى سماعه من حيث المرجحات السنديه، و لما كان القول بحرمه بيع العذره مذهب العامه بأجمعهم فنأخذ بالطائفه المجوزه لبيعها، و من هنا ظهر ما فى كلام المصنف حيث استبعد حمل الطائفه المانعه عن بيعها على التقيه، و العجب من الفاضل المامقانى «ره» فإنه وجه كلام المصنف و قال ان مجرد كونه مذهب أكثر العامه لا يفيد مع كون فتوى معاصر الإمام الذى صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه حيث ان الجواز فتوى أبى حنيفه المعاصر لمن صدر منه أخبار المنع و هو الصادق «ع» فخبر الجواز أولى بالحمل على التقيه، و وجه العجب ان أبا حنيفه قد أفتى بحرمه بيع العذره كما عرفت.

و أعجب من ذلك ما نسبه إليه العلامه فى التذكره «۲» من تجويز بيع السرجين النجس لأن أهل الأمصار يتبايعونه

لزروعهم من غير نكير، فإنه «ره» مع اطلاعه على مذهب العامه

---

(۱) ج ۳ مرآه العقول باب ۱۰۳ جامع فيما يحل الشراء من المكاسب ص ۴۱۱.

(۲) ص ۳ من البيع.

و آرائهم كيف خفى عليه مذهب أبى حنيفه فى هذه المسأله، نعم لا ينكر تجويز أبى حنيفه «۱» بيع العذره إذا اختلطت بالتراب، و بيع الزبل الذى يسمى بالسرجين، و بيع البعر للانتفاع به و جعله وقودا.

قوله: فروايه الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى.

أقول الوجوه المشار إليها فى كلامه هى الإجماعات المنقوله، و الشهره الفتوائيه، و الروايات العامه المتقدمه، و ضعف سند ما يدل على الجواز، إلا أنها مخدوشه بأجمعها، و لا يصلح شى ء منها لترجيح ما يدل على المنع أما الإجماعات المنقوله فليست بتعبديه، بل مدركها هى الوجوه المتقدمه، و لو كانت تعبديه لكانت حجه مستقله، و ضمها إلى روايه المنع لا يزيد اعتبارها بل هى بنفسها لو كانت حجه لوجب الأخذ بها، و إلا فضم الإجماعات إليها لا يوجب حجيتها.

و أما الشهره الفتوائيه فهى و إن كانت مسلمه، إلاـ أن ابتنائها على روايه المنع ممنوع جدا، فان تلك الشهره غير مختصه ببيع العذره، بل هى جاريه فى مطلق النجاسات، و لو سلمنا ابتنائها عليها لا توجب انجبار ضعف سند الروايه، على أن ما يوجب ترجيح احدى الروايتين على الأخرى عند المعارضه هى الشهره فى الروايه دون الشهره الفتوائيه.

و أما الروايات العامه فقد تقدم الكلام فيها، على أن النجاسه لم تذكر فى شى ء منها إلا فى روايه تحف العقول، و الذى يستفاد منها ليس إلا حرمه الانتفاع بالنجس مطلقا، و هى و إن كانت مانعه عن

البيع، إلا انه لم يقل بها أحد، و أما مانعيه النجاسه من حيث هى نجاسه فلا يستفاد من تلك الروايات، و لا من غيرها، نعم لا شبهه فى حرمه الانتفاعات المتوقفه على الطهاره، و من هنا يظهر الجواب عمن ذهب الى حرمه الانتفاع بالعذره فى التسميد و نحوه، و تمسك فى ذلك بقوله «ع» فى روايه تحف العقول (أو شى ء يكون فيه وجه من وجوه الفساد) بدعوى ان التسميد و نحوه من التصرفات فيها من وجوه الفساد، بل قد ورد فى بعض الروايات [۱] جواز طرح العذره فى المزارع.

و اما تخيل ضعف روايه الجواز من ناحيه السند، ففيه أولا انه محض اشتباه قد نشأ من خلط ابن مضارب بابن مصادف و توهم ان الأول غير موجود فى كتب الرجال فاسد فإنه مضافا الى كونه مذكورا فيها و منصوصا بحسنه، انه قد اتفقت أصول الحديث على نقل

---

[۱] قرب الإسناد. عن على «ع» انه كان لا يرى بأسا أن يطرح فى المزارع العذره.

ضعيفه لأبى البخترى وهب بن وهب. راجع ج ۳ ئل باب ۲۸ انه لا بأس بطرح العذره فى المزارع من الأطعمه المحرمه.

---

(۱) ج ۲ فقه المذاهب الأربعه ص ۲۳۲.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۲

روايه الجواز عنه، و لم يحتمل فيها نقلها عن ابن مصادف.

و ثانيا ان اختصار الكلينى بنقل روايه الجواز فقط دون غيرها يشير الى اعتبارها كما هى كذلك لكون رواتها بين ثقات و حسان.

جواز بيع الأرواث

قوله: الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهره.

أقول المشهور بين أصحابنا جواز بيع الأرواث الطاهره، و فى المستند «۱» يجوز الاكتساب بها مطلقا وفاقا للأكثر بل عن السيد الإجماع عليه لطهارتها و عظم الانتفاع بها فيشملها الأصل و العمومات،

و فى الخلاف «٢» سرجين ما يؤكل لحمه يجوز بيعه دليلنا على جواز ذلك انه طاهر عندنا و من منع منه فإنما منع لنجاسته و يدل على ذلك بيع أهل الأمصار فى جميع الأعصار لزروعهم و ثمارهم و لم نجد أحدا أكره ذلك و لا خلاف فيه فوجب أن يكون جائزا، نعم حكم فى النهايه «٣» بحرمه بيع العذره و الأبوال إلا بول الإبل خاصه فإنه لا بأس بشربه و الاستشفاء به عند الضروره و فى المراسم «۴» حكم بحرمه التكسب بالعذره و البول إلا بول الإبل خاصه، و كذلك ذهبت الشافعيه «۵» إلى نجاسه فضله مأكول اللحم بلا تفصيل بين الطيور و غيرها، مع ذهابهم «۶» الى عدم صحه بيع كل نجس إلا إذا كان مخلوطا بشى ء طاهر لا يمكن فصله منه.

و الظاهر انه لا فرق بين العذره و الأرواث فى جواز البيع و عدمه من جهه مدرك الحكم إلا نجاسه الاولى و طهاره الثانيه، فإن الأخبار الخاصه الوارده فى حرمه بيع العذره لم تتم كما عرفت، و الاخبار العامه المتقدمه إنما تدل على حرمه بيع ما يكون منهيا عن أكله فتكون شامله للارواث و العذره كلتيهما، و حيث عرفت انه لا يصلح شى ء من ذلك لإثبات حرمه بيع العذره فتعرف عدم جريانه فى الأرواث أيضا، و أما ما فى روايه تحف العقول من قوله «ع»: (أو شى ء من وجوه النجس) فلا تدل على مانعيه النجاسه عن البيع، لما عرفت فى بيع الأبوال أن مقتضى التعليل المذكور فيها هو كون منافع النجس بأجمعها محرمه، و أما إذا كانت له منفعه محلله فلا تدل الروايه على حرمه بيعه، إذن فلا وجه لما التزم به شيخنا

الأنصاری من التفریق بین العذره و الأرواث.

و أما دعوی الإجماع علی التفریق بینهما فهی دعوی جزافیه للاطمئنان بأن مدرک المجمعین

---

(۱) ج ۲ ص ۳۳۴.

(۲) ج ۱ ص ۲۲۵.

(۳) باب المکاسب المحظوره.

(۴) باب المکاسب.

(۵) ج ۱ فقه المذاهب ص ۱۲.

(۶) ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۳۲.

تلک الوجوه المذکوره لمنع بیع العذره دون الأرواث، و إلا فالإجماع التعبدی الکاشف عن رأی الحجه معلوم العدم، و قیام السیره علی جواز الانتفاع و المعاوضه لا یختص بالارواث بل یعم العذره أیضا، کشمول العمومات لهما، و ما فی الجواهر من الاستدلال علی جواز بیع الأرواث فقط بخبر ابن مضارب، و بذیل روایه سماعه، بعد ما حملهما علیها فاسد لما عرفت من انه لا یصح إطلاق العذره علی الأرواث بوجه، و ان الأرواث فی اللغه [۱] لا تطلق إلا علی رجیع ذی الحافر.

و قد یتوهم تحریم بیعها لآیه تحریم الخبائث بدعوی ان عموم التحریم المستفاد من الجمع المحلی باللام یشمل البیع أیضا.

(و فیه) أولا ما أجاب به المصنف من أن المراد من تحریم الخبائث هو تحریم أکلها، لا مطلق الانتفاعات بها.

و ثانیا انه قد تقدم فی بیع الأبوال ان الخبیث عباره عن مطلق ما فیه نقص و دنائه و لو کان من قبیل الافعال و یرادف فی الفارسیه بلفظ (پلید) فمثل الزنا و الافتراء و الغیبه و النمیمه و غیرها من الأفعال المحرمه التی عبر عنها فی قوله تعالی «۱» بالفواحش، من الخبائث أیضا، إذن فلیس المراد من تحریم الخبائث فی الآیه إلا بیان الکبری الکلیه من تحریم ما فیه مفسده، و أما تشخیص الصغری و بیان ان فی هذا مفسده أو فی ذاک

فخارج عن حدود الآيه، و إلا فيلزم التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه و هو لا يجوز كما نقح فى الأصول، و ان أبيت إلا عن اختصاصها بما يكون الطبع متنفرا عنه، فندفعه بعدم الملازمه بين تحريم الأكل و حرمه البيع، كما سبق فى بيع الأبوال و غيره، إلا إذا كان الأكل من المنافع الظاهره

جواز بيع الدم نجسا كان أم طاهرا

اشاره

قوله: يحرم المعاوضه على الدم بلا خلاف.

أقول المشهور بين أصحابنا شهره عظيمه حرمه بيع الدم النجس كما فى النهايه «۲» و المراسم «۳» و المبسوط «۴» و فى التذكره «۵»

---

[۱] فى ج ۱ تاج العروس ماده راث ص ۶۲۶ الروثه واحده الروث و الأرواث و قد راث الفرس و غيره، و فى المثل أحشك و تروثنى، قال ابن سيده الروث رجيع ذى الحافر و فى التهذيب يقال لكل ذى حافر قد راث يروث روثا. و فى المجمع راث الفرس يروث روثا من باب قال و الخارج روث، و منه الحديث نهى عن الروث يعنى رجيع ذات الحافر.

---

(۱) سوره الأعراف آيه ۳۱: قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ.

(۲) المكاسب المحظوره.

(۳) أول المكاسب.

(۴) فى فصل ما يصح بيعه و ما لا يصح

(۵) ج ۱ ص ۳ من البيع.

يشترط فى المعقود عليه الطهاره الأصليه و لو باع نجس العين لم يصح إجماعا.

و على هذا المنهج ابن الهمام الحنفى فى شرح فتح القدير «۱» و عن المالكيه «۲» لا يصح بيع النجس، و عن الحنابله لا يصح بيع النجس كالدم، و عن الشافعيه لا يصح بيع كل نجس، و عن الحنفيه لا يصح بيع الدم، و فى أخبارهم [۱] أيضا شهاده على ذلك

إذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف

قد فصل بين الدم النجس فحكم بحرمه المعاوضه عليه للإجماع و الاخبار السابقه أى الروايات العامه، و بين الدم الطاهر فقد قوى جواز المعاوضه عليه إذا فرضت له منفعه محلله كالصبغ و نحوه، لكونه من الأعيان التى يجوز الانتفاع بها منفعه محلله.

(و فيه) انه بعد اشتراكهما فى حرمه الأكل، و جواز الانتفاع بهما منفعه محلله كالصبغ و التسميد و نحوهما، فلا وجه للتفكيك بينهما، و أما النجاسه فقد عرفت مرارا انه لا موضوعيه لها، فلا تكون فارقه بين الدم الطاهر و النجس، و أما الاخبار السابقه فمضافا الى ضعف سندها أنها شامله لهما، فلو تمت لدلت على حرمه بيعهما معا و إلا فلا، على ان المستفاد من روايه تحف العقول هو تحريم مطلق منافع النجس، و حينئذ فإن وفقنا على ظاهرها فلازمه الإفتاء بما لم يفت به أحد، و ان اقتصرنا على خصوص تحريم البيع فلا دليل عليه.

و أما الإجماع فهو لا يختص بالمقام، و إنما هو الذى ادعى قيامه على حرمه مطلق بيع النجس، و مدركه هى الوجوه المذكوره لحرمه بيعه من الروايات العامه و غيرها، و إلا فليس هنا إجماع تعبدى ليكشف عن رأى المعصوم، إذن فلا دليل على حرمه بيع الدم سواء كان نجسا أم طاهرا لا وضعا و لا تكليفا.

وهم و إزاله

و قد استدل على حرمه بيع الدم مطلقا بمرفوعه أبى يحيى الواسطى [٢] فإن فيها نهى

---

[١] عون بن أبى جحيفه قال ان رسول اللّه «ص» نهى عن ثمن الدم. راجع ج ۶ سنن البيهقى ص ۶ و ج ٣ صحيح البخارى باب موكل الربا ص ٧٨.

[٢] الواسطى رفعه قال مر أمير المؤمنين «ع» بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعه أشياء من

الشاه نهاهم عن بيع الدم و الغدد و آذان الفؤاد و الطحال و النخاع و الخصى و القضيب فقال له بعض القصابين يا أمير المؤمنين ما الكبد و الطحال إلا سواء فقال له كذبت يا لكع أتونى بثورين من ماء أنبئك بخلاف ما بينهما فأتى بكبد و طحال و تورين من ماء-

---

(۱) ج ۵ ص ۱۸۶.

(۲) راجع ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۳۱ و ص ۲۳۲.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۵

على «ع» عن بيع سبعه منها الدم، فتدل على ذلک وضعا و تكليفا بعد ملاحظه انجبارها بالشهره، بل بعدم الخلاف بين الأصحاب.

(و فيه) أولا انها ضعيفه السند، و غير منجبره بعمل المشهور صغرى و كبرى، و الوجه فى ذلک هو ما تقدم «۱» و لا انها منجبره بعدم الخلاف و إن ذكره المامقانى «ره» فإنه على تقدير عدم كونه حجه فضمها لغير الحجه لا يفيد اعتبارها فلا يجوز الاستدلال بها على حرمه بيع الأمور المذكوره فيها. نعم إذا قلنا بشمول أدله التسامح فى السنن للمكروهات لا بأس من الالتزام بكراهه بيعها.

(و ثانيا) ان الظاهر من الدم المذكور فى المرفوعه هو الدم النجس الذى تقذفه الذبيحه المسمى بالمسفوح لكثرته و مرسوميه أكله فى زمن الجاهليه، دون الطاهر المتخلف فيها الذى يباع بتبع اللحوم كثيرا، فإنه من القله بمكان لم يكن مورد الرغبه لأهل الجاهليه لينجر ذلک الى أن يمر على «ع» بالقصابين و ينهاهم عن بيعه، و لعله لذلک لم يذكر اللّه تعالى فى القرآن «۲» إلا الدم المسفوح، إذن فالروايه لا تشمل الدم الطاهر فلا تدل على حرمه بيعه مطلقا لكونها أخص من المدعى.

و لكن يمكن أن يقال ان تعارف أكل الدم النجس و

غلبته فى الخارج لا- يوجب اختصاص المنع المذكور فى الروايه، بل يعم الدم الطاهر أيضا، و يدل على ذلك من الروايه ذكر الطحال فيها، فإن الإمام عليه السلام بين كونه من الدم، و فى روايه [١]

فقال «ع» شقوا الطحال من وسطه و شقوا الكبد من وسطه ثم أمر «ع» فمر سافى الماء جميعا فابيضت الكبد و لم ينقص شى ء منه و لم يبيض الطحال و خرج ما فيه كله و صار دما كله حتى بقى جلد الطحال و عرقه فقال له هذا خلاف ما بينهما هذا لحم و هذا دم. مرفوعه. راجع ج ٢ كا باب ٧ من الأطعمه ص ١٥٣، و ج ٢ التهذيب باب الذبائح ص ٣٠٠، و ج ١١ الوافى باب ١٥ من المطاعم ص ٢٠، و ج ٣ ئل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحه من الأطعمه المحرمه، أقول: النخاع مثلثه الخيط الأبيض فى جوف الفقار ينحدر من الدماغ و يتشعب منه شعب فى الجسم كما فى القاموس، و الخصى كمدى جمع خصيه كمديه، الغدد كغرف جمع غده كغرفه لحم أسود يستصحب الشحم، اللكع بضم اللام و فتح الكاف اللئيم و الأحمق، و التور إناء يشرب فيه، و مرس الشى ء فى الماء انقاعه فيه و تليينه باليد.

[١] ابن مرار عنهم «ع» قال: لا يؤكل مما يكون فى الإبل الى أن قال الطحال لانه دم، مجهوله لإسماعيل بن مرار. راجع المصادر المذكوره عند ذكر روايه الواسطى

---

(١) ص ۶.

(٢) سوره الانعام آيه ١۴۶ أَوْ دَماً مَسْفُوحاً.

أخرى لأنه دم إلا أنه مع ذلك لا نسلم دلاله المرفوعه على أزيد من حرمه بيعه للأكل فقط تكليفا، أو وضعا أيضا،

كما نبه على ذلك العلامه الأنصارى «ره» و قال فالظاهر إراده حرمه البيع للأكل و لا شك فى تحريمه لما سيجى ء من أن قصد المنفعه المحرمه فى المبيع موجب لحرمه البيع بل بطلانه، و اما حرمه بيعه لغير الأكل فلا دلاله عليه من الروايه لا وضعا و لا تكليفا، و الشاهد لذلك انه لا ريب فى جواز بيع الأمور المذكوره فيها لغير الأكل كإطعام الحيوان و نحوه.

تذكره

ربما يتوهم ان بيع الدم لما كان اعانه على الإثم فيكون محرما لذلك، و فيه مضافا الى ما سيأتى من عدم الدليل على حرمتها، ان النسبه بينها و بين بيع الدم هو العموم من وجه، فإنه قد يشتريه الإنسان لغير الأكل كالصبغ و التسميد و نحوهما، فلا يلزم منه إعانه على الإثم بوجه، و على تقدير كونه اعانه على الإثم فالنهى إنما تعلق بعنوان خارج عن البيع فلا يدل على الفساد.

تذكره اخرى

قد استدل العلامه المامقانى على حرمه بيعه بما دل من الكتاب «۱» و السنه «۲» على تحريم الدم بضميمه قوله «ع» ان اللّه إذا حرم شيئا حرم ثمنه.

(و فيه) مضافا الى ما تقدم فى النبوى، ان المراد من تحريم الدم فى الكتاب و السنه إنما هو تحريم أكله و قد عرفت مرارا انه لا ملازمه بينه و بين حرمه الثمن.

[فى حرمه بيع المنى]

قوله: الرابعه لا إشكال فى حرمه بيع المنى.

أقول قبل التعرض لبيان جهات المسأله و أحكامها لا بد و أن يعلم ان المنى إنما يطلق على ما خرج من المخرج و أريق كما ذكره بعض

---

(۱) سوره البقره آيه ۱۶۹ إِنَّمٰا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ. و سوره المائده آيه ۵ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ.

(۲) راجع ج ۱۱ الوافى ص ۲۰، و ج ۳ ئل باب ۳۰ ما يحرم من الذبيحه من الأطعمه المحرمه، و ج ۲ كا ص ۱۵۳، و ج ۲ التهذيب ص ۳۰۰.

أهل اللغه [۱] فى وجه تسميته، و هذا بخلاف عسيب الفحل فان له معان عديده، و الذى يناسب منها المقام أربعه، الطروقه، و ماء

الفحل فى الأصلاب، و اجره الضراب، و إعطاء الكراء على الضراب، فإن أريد منه المعنيين الأخيرين فيكون ذلك بنفسه موردا للنهى فى الروايات الناهيه عنه، و ان أريد المعنيين الأولين فيكون الذى فى الحديث بتقدير المضاف، فالتقدير فى نهى رسول اللّه، ص عن عسيب الفحل انه نهى عن بيعه أو عن كرائه، و قد نص على ذلك كثير من اللغويين [۲] و لكن الغرض فى ما نحن فيه هو الكسب كما أشير إليه فى النبوى الآتى و لعل الوجه فى

افراد المصنف و بعض آخر عسيب الفحل عن المنى هو الفرق المذكور بينهما.

---

[١] و فى المصباح المنى معروف، و امنى الرجل أمناء أراق منيه. و فى المجمع قوله تعالى مِنْ نُطْفَةٍ إِذٰا تُمْنىٰ قيل أى تدفق فى الرحم يقال أمنى الرجل يمنى إذا أنزل المنى، و منى كإلى موضع بمكه فقيل سمى به لما يمنى من الدماء أى يراق. و فى ج ١٠ تاج العروس ص ٣۴٨ استمنى طلب خروجه و استدعاء.

[٢] فى ج ١ تاج العروس ص ٣٨٠ العسب ضراب الفحل و طرقه، أو العسب ماؤه أى الفحل فرسا كان أو بعيرا، أو نسله يقال قطع اللّه عسبه أى ماؤه و نسله، و العسب الولد، و العسب إعطاء الكراء على الضراب، و هو أيضا اسم للكراء الذى يؤخذ على ضرب الفحل، و الفعل كضرب يقال عسب الفحل الناقه يعسبها عسبا إذا طرقها، و عسب الفحل يعسبه إذا أكراه، و هو منهى عنه فى الحديث، أو ان الذى فى الحديث بحذف المضاف تقديره نهى عن كراء عسب الفحل، و إنما نهى عنه للجهاله.

و فى المجمع عسيب الفحل اجره ضرابه، و منه نهى عن عسيب الفحل، و عسيب الفحل ماؤه فرسا كان أو بعيرا أو غيرهما، و لم ينه عنه و إنما أراد النهى عن الكراء الذى يؤخذ عليه للجهاله.

و عن الجمهره نهى عن عسب الفحل أى لا يؤخذ لضرابه كراء. و عن نهايه ابن الأثير نهى عن عسب الفحل عسب الفحل ماؤه، و عسبه أيضا ضرابه، و إنما أراد النهى عن الكراء. و عن فائق الزمخشرى النبى ص نهى عن عسب الفحل أى عن كراء قرعه، و العسب القرع، و الفرق بينه و بين الملاقيح

ان المراد بها النطفه بعد استقرارها فى الرحم، و العسب الماء قبل استقرارها. و عن المصباح عسب الفحل الناقه عسبا من باب ضرب طرقها، و عسبت الرجل عسبا أعطيته الكراء على الضراب، و نهى عن عسب الفحل و هو على حذف مضاف و الأصل عن كراء عسب الفحل.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۸

ثم ان تحقيق الكلام فى هذه المسأله يقع فى ثلاث جهات: الاولى فى بيع المنى إذا وقع فى خارج الرحم، و الثانيه فى بيعه بعد وقوعه فيه و يسمى بالملاقيح، و الثالثه فى بيع ماء الفحول فى أصلابها و يسمى بعسيب الفحل.

أما الجهه الأولى فحكم المصنف بحرمه بيعه لنجاسته، و عدم الانتفاع به إذا وقع فى خارج الرحم، و كذلك يحرم بيعه عند كل من يرى النجاسه مانعه عن البيع، و منهم المالكيه و الحنابله «۱» غير الشافعيه فإنهم و إن ذهبوا الى مانعيه النجاسه عن البيع إلا انهم يرون طهاره المنى فى بعض الصور [۱] أما النجاسه فظهر ما فى مانعيتها عن البيع من المسائل المتقدمه، و اما عدم الانتفاع به فمانعيته عنه تتوقف على أمرين: الأول إثبات حرمه الانتفاع به إذا وقع فى خارج الرحم، و الثانى اعتبار الماليه فى البيع، فبانتفاء أحدهما يثبت جواز بيعه، و حيث عرفت و ستعرف عدم اعتبار الماليه فيه فيحكم بجواز بيعه فى هذه الصوره، على انه لو تم ذلك لمنع عن بيعه وضع فقط كما هو واضح.

و اما الجهه الثانيه ففى التذكره «۲» لا نعرف خلاف بين العلماء فى فساد بيع الملاقيح للجهاله و عدم القدره على التسليم.

و لكن التحقيق أن يقال انه ان قلنا بتبعيه النماء للحيوان كما هو الحق فبمجرد وقوع

المنى فى الرحم يصير ملكا لمالك الحيوان بالتبعيه لكونه جزء منه، كما كان قبل ذلك جزء من الفحل و ملكا لمالكه بالتبع، و على هذا فلا يجوز بيعه لا من صاحب الأنثى، و لا من غيره، و ان قلنا بعدم الجزئيه و التبعيه، بل بكونه كالبذر المغروس فى أرض الغير، فالظاهر جواز بيعه مطلقا سواء كان من صاحب الأنثى أو من غيره حتى بناء على اعتبار الماليه فى العوضين، لكونه ما لا فى هذه الصوره فتجوز المعاوضه عليه، و أما منع جواز بيعه حينئذ لنجاسته كما فى المتن فمن العجائب كيف فإنها منتفيه قطعا إذا خرج من الباطن الى الباطن، على انها لو كانت مانعه لمنعت عن بيعه لأجل المنافع التى تتوقف على عدمها لا مطلقا على انك عرفت عدم مانعيتها عن البيع، و ستعرف اعتراف المصنف بذلك فى بيع الميته فإنه قال

---

[۱] الشافعيه قالوا بطهاره منى الآدمى حيا و ميتا إن خرج بعد استكمال السن تسع سنين و لو خرج على صوره الدم إذا كان خروجه على هذه الحاله من طريقه المعتاد و إلا فنجس و قيس عليه منى خرج من حى غير آدمى لأنه أصل للحيوان الطاهر إلا منى الكلب راجع ج ۱ فقه المذاهب ص ۱۳.

---

(۱) ج ۳ فقه المذاهب ص ۳۳۱ و ص ۲۳۲.

(۲) ج ۱ ص ۷ من البيع.

فمجرد النجاسه لا تصلح عله لمنع البيع لو لا الإجماع على حرمه بيع الميته.

و اما الجهاله و عدم القدره على التسليم فلا تكونان مانعتين عن بيع الملاقيح، لأنها لا تختلف قيمتها باختلاف الكم و الكيف، و أن تسليم كل شى ء بحسب حاله و هو فى

المنى وقوعه فى الرحم فهو حاصل على الفرض، و بعباره اخرى ان الجهاله و عدم القدره على التسليم إنما تمنعان عن البيع لأجل الغرر المنهى عنه فى البيع كما يأتى فى البيع الغررى، ففى بيع الملاقيح ليس غرر لا من ناحيه الجهاله و لا من ناحيه عدم القدره على التسليم.

و لكن الذى يسهل الخطب ان السيره القطعيه من العقلاء و المتشرعه قائمه على تبعيه النتاج للأمهات فى الحيوانات، و قد أمضاها الشارع فلا يمكن التخطى عنها، كما ان الولد للفراش فى الإنسان بالنص و الإجماع القطعيين، و من هنا يعاملون مع نتاج الحيوانات معامله الملك حتى مع العلم بأن اللقاح حصل من فحل شخص آخر، و إلا فكان اللازم عليهم اما رد النتاج الى صاحب الفحل ان كان معلوما أو المعامله معه معامله مجهول المالك ان كان المالك مجهولا و هذا شى ء لا يتفوه به ذو مسكه، و اما دعوى الإجماع التعبدى على البطلان فدعوى جزافيه بعد العلم و لا أقل من الاحتمال بكونه مستندا الى الوجوه المذكوره لبطلان بيع الملاقيح و قياس ذلك بالبذر المغروس فى أرض الغير باطل بعد قيام الدليل على الفرق.

و أما الجهه الثالثه فقد وقع الخلاف بين الفقهاء فى حرمه بيع عسيب الفحل، قال فى التذكره بعد كلامه المتقدم فى الجهه الثانيه يحرم بيع عسيب الفحل و هو نطفته لانه غير متقوم و لا معلوم و لا مقدور عليه و لا نعلم فيه خلافا. و قال فى الخلاف «۱» اجاره الفحل للضراب مكروه و ليس بمحظور و عقد الإجاره عليه غير فاسد، ثم ادعى الإجماع على الكراهه. و فى المستند «۲» حكم بكراهه أجره الضراب و حمل عليها الاخبار الناهيه

عنها للإجماع و هكذا وقع الخلاف فى ذلك بين العامه [۱].

---

[۱] فى ج ۱ الخلاف ص ۲۲۲ قال مالك يجوز و لم يكرهه، و قال أبو حنيفه و الشافعى ان الإجاره فاسده، و الأجره محظوره.

و فى ج ۳ فقه المذاهب ص ۱۶۹ عن الحنفيه و أما الأعيان التى لا يصح استئجارها باتفاق فمنها نزو الذكور من الحيوانات على إناثها، فلا يحل لأحد أن يؤجر ثوره ليحبل بقره غيره و لا يؤجر حماره ليحبل حماره الغير و هكذا، لأن إحبال الحيوان غير مقدور عليه فلا يصح

---

(۱) ج ۱ ص ۲۲۲.

(۲) ج ۲ ص ۳۳۰.

ثم ان تحقيق هذه الجهه يقع فى مقامين: الأول من حيث القواعد و الثانى بحسب الروايات أما الأول فقد استدل على بطلان المعامله على عسيب الفحل بالبيع أو بالإجاره بوجوه الأول بجهالته. و فيه انه لم يرد نص و لا انعقد إجماع على اعتبار العلم بعوضى المعامله ليلزم من جهالتهما بطلانها بل إنما نعتبر ذلك فيها من جهه الغرر المرتفع بالعلم بالطروقه و الاجتماع فان الغرض من المعامله على عسيب الفحل هو ذلك.

الثانى بعدم القدره على التسليم بدعوى أن إحبال الحيوان غير مقدور عليه فلا تصح الإجاره عليه لان ذلك ليس فى وسعه و الموجود فى أصلاب الفحول أيضا غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه. و فيه ان اعتبار ذلك فى المعامله أيضا من جهه الغرر فحيث كان النظر فى ذلك الى الطروقه و الاجتماع فيرتفع الغرر عنها فان تسليم كل شى ء بحسبه كما عرفت فى الجهه الثانيه و الثالث بعدم كون ما فى أصلاب الفحول مالا لكونه ماء مهينا لا قيمه له فيكون العقد عليه

باطلا، و فيه مضافا الى عدم اعتبار الماليه فى عوضى المعامله. أن قوامها إنما هو باعتبار العقلاء و رغبتهم، فلا شبهه فى ترتب الغرض المهم على ما فى أصلاب الفحول، على انه لو تم شى ء من تلك الوجوه لدل على الحرمه الوضعيه دون التكليفيه، و أما توهم مانعيه النجاسه عنها هنا لتكون دليلا على الحرمه التكليفيه فما لا يصغى إليه، فإنه مع تسليم مانعيتها عن المعامله فلا دليل على نجاسه ما فى الأصلاب.

و أما المقام الثانى فالروايات الوارده هنا على طائفتين: الأولى [۱] تدل على حرمه بيع

تاجيره. و فى ص ۱۹۴ عن الحنابله و من الأشياء التى لا- تصح إجارتها ذكور الحيوانات التى تستأجر لإحبال اناثها، فلا يحل استئجار ثور ليحبل بقره، و لا- جملا- ليحبل ناقه و هكذا، لأن المقصود من ذلك إنما هو منيه و هو محرم لا قيمه له فلا يصح الاستئجار عليه.

و فى ج ۲ سبل السلام للصنعانى ص ۳۲۹ و عن ابن عمر قال نهى رسول اللّه ص عن عسب الفحل و فيه و فيما قبله دليل على تحريم استئجار الفحل للضراب و الأجره حرام، و ذهبت جماعه من السلف إلى انه يجوز ذلك إلا انه يستأجره للضراب مده معلومه أو تكون الضرابات معلومه، و حملوا النهى على التنزيه و هو خلاف أصله.

و فى ج ۱۵ المبسوط لمحمد الشيبانى ص ۸۳ و المراد بعسب التيس أخذ المال على الضراب و هو إنزاء الفحول على الإناث و ذلك حرام. و فى ج ۱۶ ص ۴۱ و إذا استأجر فحلا لينزيه لم يجز.

[۱] فى حديث ان رسول اللّه ص نهى عن خصال تسعه عن عسيب الدابه يعنى كسب الفحل. و عن

خاتم الذهب و عن لبوس ثياب القسی و هی ثياب ينسج بالشام. ضعيفه لأبی

عسيب الدابه و إكرائها على الضراب، و ان ثمن ذلک سحت، و يدل عليه بعض الروايات من طرق العامه أيضا [۱].

خويی، سيد ابو القاسم موسوی، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ۷ جلد، ه ق

الثانيه [۲] تدل على جواز إكراء التيوس و نفی البأس عن أخذ اجورها، فمقتضى الجمع بينهما هو حمل الطائفه الأولى المانعه على الكراهه، و لا يمنع عن ذلک إطلاق السحت على ثمن عسيب الفحل فی روايه الجعفريات، فإنک قد عرفت فی بيع العذره إطلاقه على الكراهه الاصطلاحيه فی مواضيع شتى.

لا- يقال ان النبوی و روايه الجعفريات بنفسهما ظاهرتان فی الكراهه المصطلحه لاشتمالهما على ما ليس بمحرم قطعا، فإنه ذكر المنع فی الجعفريات عن بيع جلود السباع و أجر القاری مع أنهما ليسا بمحرمين جزما، و فی النبوی نهی عن لبس ثياب ينسج بالشام مع عدم ثبوت حرمته، على أن النبوی كمرسله الصدوق و دعائم الإسلام و المنقول من طرق العامه ضعيفه السند.

فإنه يقال إن ثبوت الترخيص فی بعض الأمور المذكوره فيهما بدليل خارجی لا يوجب ثبوته فی غيره، كيف و قد ثبت فی الشرعيه المقدسه استحباب بعض الأغسال كغسل الجمعه

الخطاب راشد المنقری و أبی عروبه. راجع ج ۲ ئل باب ۳۲ تحريم أجر الفاجره مما يكتسب به، و ج ۲۳ البحار ص ۱۴، الصدوق قال نهی رسول اللّه عن عسيب الفحل و هو أجر الضراب، مرسله، راجع ج ۲ ئل باب ۳۹ كراهه اجره فحل الضراب مما يكتسب به، و ج ۱۰ الوافی باب ۳۱ ص ۳۱ و

الفقيه ص ۲۷۱، و فى ج ۲ المستدرك ص ۴۲۶ عن الجعفريات عن على (ع) قال من السحت ثمن اللقاح و عسب الفحل و جلود السباع. موثقه.

و فى ج ۲ المستدرك ص ۴۲۷ دعائم الإسلام ان رسول اللّه ص نهى عن عسب الفحل.

[۱] ابن عمر قال نهى النبى ص عن عسب الفحل، راجع ج ۳ صحيح البخارى باب عسب الفحل من الإجارات ص ۱۲۳، و فى ج ۲ سبل السلام ص ۳۲۸ عن جابر قال نهانا رسول اللّه ص عن بيع ضراب الجمل، و فى ج ۱۵ المبسوط للشيبانى ص ۸۳ عن أبى نعيم عن بعض أصحاب النبى ص ان رسول اللّه نهى عن عسب التيس. و فى ج ۶ السنن الكبرى للبيهقى ص ۶ عن أبى هريره نهى عن عسب الفحل

[۲] حنان بن سدير قال دخلنا على أبى عبد اللّه (ع) و معنا فرقد الحجام فقال له ان لى تيسا أكريه فما تقول فى كسبه قال كل من كسبه فإنه لك حلال. ضعيفه لسهل بن زياد.

معاويه بن عمار عن أبى عبد اللّه (ع) فى حديث قال قلت له أجر التيوس قال ان كانت العرب لتعاير به و لا بأس. موثقه. راجع ج ۲ ئل باب ۳۹ كراهه اجره فحل الضراب مما يكتسب به، و ج ۱۰ الوافى ص ۳۱، و ج ۱ كا ص ۳۶۰ و ج ۲ التهذيب ص ۱۰۷.

و العيدين و غيرهما مع انها ذكرت فى جمله من الروايات [۱] فى عداد الأغسال الواجبه كغسل الجنابه و الميت و مس الميت، نعم لم تثبت من تلك الروايات المانعه إلا وثاقه روايه الجعفريات على ان النهى عن

بيع عسيب الفحل فى النبوى لا يوجب حرمه المعامله وضعا بل التكسب به حرام تكليفا، و الشاهد على ذلك ان فى الروايه نهى عما هو حرام بذاته مثل ثمن الكلب و ما هو حرام بالعرض مثل خاتم الذهب فإنه ليس بذاته من المحرمات بل لبسه و التختم به حرام ثم لا وجه لحمل الطائفه المانعه على التقيه لما عرفت من كون المسأله محل الخلاف بين العامه أيضا

---

[۱] عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه (ع) قال ان الغسل فى أربعه عشر موطنا غسل الميت و غسل الجنب و غسل من غسل الميت و غسل الجمعه و العيدين الخبر. راجع ج ۱ ئل باب ۱ حصر أنواع الأغسال من أبواب الأغسال المسنونه.

جواز الانتفاع بالميته و حرمه بيعها

اشاره

قوله: يحرم المعاوضه على الميته.

أقول

تحرير هذه المسأله فى مقامين

اشاره

و قد خلط المصنف بينهما، الأول فى جواز الانتفاع بالميته، و الثانى فى حرمه بيعها، و تقديم الأول للبحث عنه أول من تقديم الثانى و إن عكسه المصنف.

أما المقام الأول [فى جواز الانتفاع بالميته]

فإن مقتضى الأصل الأولى هو جواز الانتفاع بالميته إلا أن المشهور إنما هى حرمه الانتفاع بها ففى النهايه «۱» بيع الميته و التصرف فيها و التكسب بها حرام، و فى المراسم «۲» التصرف فى الميته ببيع و غيره حرام، و فى الجواهر لا يجوز الانتفاع بشى ء من الميته مما تحله الحياه فضلا عن التكسب، و عليه فتاوى أكثر العامه [۱].

ثم ان المهم هنا صرف عنان الكلام الى الروايات الخاصه الوارده فى ذلك و هى على طائفتين الأولى تدل على حرمه الانتفاع بالميته، و الثانيه على جواز الانتفاع بها.

أما الطائفه الأولى فهى متظافره، منها مكاتبه قاسم الصيقل [۲] فإنه سأل الإمام «ع»

[۱] فى ج ۵ شرح فتح القدير ص ۲۰۳ منع عن بيع جلود الميته قبل أن تدبغ لأنها غير منتفع بها و تمسك فى ذلك بقوله ص: لا

تنتفعوا من الميته بإهاب.

و فى ج ٢ سبل السلام ص ٣١٧ نسب إلى الأكثر انه لا ينتفع من الميته بشى ء إلا بجلدها إذا دبغ ثم حكم بحرمه بيعها لتحريمها.

[٢] قال كتبت الى الرضا (ع) انى أعمل أغماد السيوف من جلود الحرم الميته فيصيب

---

(١) فى المكاسب المحظوره.

(٢) فى أول المكاسب.

عن جواز جعل أغماد السيوف من جلود الحمر الميته. فكتب «ع» فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس، فإن مفهومها يدل على حرمه الانتفاع بجلود غير الذكى، و فيه مضافا إلى ضعف سندها، أن مناط المنع فيها عن عمل أغماد السيوف من جلود

الحمر الميته، ليس إلاـ من جهه إصابتها الثوب الذى يصلى فيه السائل، و من هنا أمره الرضا (ع) بأن يتخذ ثوبا لصلاته، و أما أصل الانتفاع بها بعمل الاغماد منها فهو مسكوت عنه فيبقى تحت أصاله الإباحه، بل يمكن أن يقال أن الروايه تدل على جواز الانتفاع بالميته، و ذلك لأن السؤال فيها إنما وقع عن أمرين: أحدهما عمل الأغماد من جلود الحمر الميته، و الثانى اصابتها الثوب فجوابه (ع) عن الثانى دون الأول ليس إلاـ تقريرا لجواز الانتفاع بالميته، و إلا فكان سكوته عنه مع كونه فى مقام البيان مخلاـ بالمقصود، و من هنا يعلم الوجه فى قول أبى جعفر الثانى (ع) (فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس) إذن فلا بد من جعلها من جمله ما يدل على جواز الانتفاع بها دون العكس.

و منها روايه الوشاء [١] فإنه (ع) قد منع فيها عن استصباح الاليات المبانه من الغنم الحى فإنه يستلزم اصابتها اليد و الثواب و هو حرام.

(و فيه) انه لما لم يكن اصابه اليد و الثوب للميته، و سائر النجاسات، بل تلويث تمام البدن فهما، حراما قطعا، فلا بد إما من أخذ التحريم فى قوله ع (و هو حرام) إرشادا إلى النجاسه كما فى الحدائق، أو إلى المانعيه عن الصلاه، أو إلى صوره المعامله معها معامله المذكى بل عدم تعرضه ع لحكم الانتفاع بها بالاستصباح المسئول عنه، و تصديه لبيان نجاستها أو مانعيتها عن الصلاه أدل دليل على جواز الانتفاع بها دون العكس، سلمنا ذلك و لكن

ثيابى فأصلى فيها فكتب (ع) إلى اتخذ ثوبا لصلاتك فكتبت الى أبى جعفر الثانى (ع) إلخ فكتب (ع) فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا

فلا بأس. ضعيفه لقاسم و معلى البصرى.

راجع ج ۱ ئل باب ۴۹ انه لا يستعمل من الجلود و باب ۳۴ نجاسه الميته من أبواب النجاسات و ج ۱ كا ص ۱۱۳ و ج ۴ الوافى ص ۳۲.

[۱] الحسن الوشاء قال سألت أبا الحسن (ع) فقلت جعلت فداك ان أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هى– فى الوافى هى ميت– فقلت جعلت فداك فيستصبح بها فقال: أما علمت انه يصيب اليد و الثوب و هو حرام. ضعيفه لمعلى البصرى.

المراد بالحرام الأول هو الحرام الاصطلاحى. راجع ج ۳ ئل باب ۳۱ ان ما قطع من أليات الغنم من الأطعمه المحرمه، و ج ۲ كا ص ۱۵۴، و ج ۲ التهذيب ص ۳۰۱، و ج ۱۱ الوافى ص ۲۰.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۶۴

لا بد من الاقتصار فيها على موردها أعنى صوره اصابتها اليد و الثوب، إلا أن يتمسك فى غير موردها بعدم القول بالفصل. نعم و فى دلاله الروايات المرويه عن الكاهلى [۱] و على بن المغيره [۲] و الجرجانى [۳] و سماعه [۴] و غيرها [۵] على حرمه الانتفاع بالميته غنى و كفايه، و قد ذكر ذلك فى أحاديث أهل السنه [۶] أيضا.

---

[۱] سأل رجل أبا عبد اللّه (ع) و كنت عنده يوما عن قطع أليات الغنم الى أن قال (ع) إن فى كتاب على (ع) أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به. ضعيفه سهل بن زياد. راجع ج ۳ ئل باب ۳۰ ان ما قطع من الأعضاء من أبواب الذبائح، و الفقيه ص ۳۰۲، و ج ۲ يب ص ۳۰۱، و ج ۲ كا ص ۱۵۳، و ج ۱۱ الوافى

ص ۲۰.

[۲] قال قلت. لأبى عبد اللّه (ع) جعلت فداك الميته ينتفع منها بشى ء فقال لا. الخبر.

موثقه. راجع ج ۱ كا باب ۶۰ اللباس من الصلاه ص ۱۱۱، و ج ۱ ئل باب ۶۱ عدم طهاره جلد الميته من أبواب النجاسات، و ج ۳ ئل باب ۳۳ تحريم استعمال جلد الميته من الأطعمه المحرمه، و ج ۲ كا ص ۱۵۵، و ج ۱۱ الوافى ص ۱۹.

[۳] عن أبى الحسن (ع) قال كتبت إليه أسأله عن جلود الميته التى يؤكل لحمها ذكيا فكتب (ع) لا ينتفع من الميته بإهاب و لا عصب. الخبر. ضعيفه لمختار بن محمد بن المختار، راجع ج ۳ ئل باب ۳۲ ما لا يحرم الانتفاع به من الميته من الأطعمه المحرمه، و ج ۱۱ الوافى ص ۱۹، و ج ۲ كا ص ۱۵۵، و فى القاموس الإهاب ككتاب الجلد أو ما لم يدبغ ج آهبه، و فيه أيضا العصب محركه أطناب المفاصل و عصب اللحم كفرح كثر عصبه.

[۴] قال سألته عن جلود السباع أ ينتفع بها فقال إذا رميت و سميت فانتفع بجلده و أما الميته فلا. موثقه. راجع ج ۲ التهذيب ص ۳۰۲، و ج ۳ ئل الباب ۳۳ المتقدم من الأطعمه المحرمه، و ج ۱ ئل باب ۴۹ انه لا يستعمل من الجلود، من النجاسات، و ج ۱۱ الوافى ص ۲۰

[۵] فى ج ۳ المستدرك ص ۷۷ عوالى اللئالى صح عنه ص انه قال لا تنتفعوا من الميته بإهاب و لا عصب. و مرسله.

و فى دعائم الإسلام عن على (ع) قال سمعت رسول اللّه ص يقول لا ينتفع من الميته بإهاب و لا عظم و لا عصب.

[۶] عن رسول اللّه

ص أن لا تنتفعوا من الميته بإهاب و لا عصب.

و فى روايه اخرى، أن لاـ تستمتعوا، راجع ج ۱ السنن الكبرى للبيهقى ص ۱۴ و ص ۱۵ و أخرج أيضا أحاديث أخر تدل على جواز الانتفاع بجلود الميته بعد الدبغ و ذلك لذهابهم الى طهارتها به.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۶۵

و أما الطائفه الثانيه فهى أيضا كثيره مستفيضه منها روايتى الصيقل و الوشاء المتقدمتين و منها روايه أبى القاسم الصيقل و ولده [۱] و قد ظهر وجه الاستدلال بها من روايه الصيقل المتقدمه، على أن إصرار السائل فى هذه الروايه على الجواب بقوله (و نحن محتاجون الى جوابک فى هذه المسأله يا سيدنا لضرورتنا إليها) أدل دليل على جواز الانتفاع بالميته، فإن سكوته (ع) عن حكم المسأله مع إصرار السائل على الجواب تقرير على ذلك بلا ارتياب.

و منها روايه البزنطى [۲] التى تدل على جواز الاستصباح بما قطع من أليات الغنم.

و منها [۳] ما عن على بن الحسين (ع) فإنه كان يلبس الفرو المجلوب من العراق و ينزعه وقت الصلاه، ففعله هذا يدل على جواز الانتفاع بالميته إلا فيما يكون مشروطا بالطهاره، و الوجه فى كون ذلك الفرو العراقى من جلود الميته هو نزعه فى الصلاه، إلا أن يقال ان

---

[۱] قال كتبوا الى الرجل «ع» جعلنا اللّه فداک انا قوم نعمل السيوف و ليست لنا معيشه و لا تجاره غيرها و نحن مضطرون إليها و إنما علاجنا من جلود الميته من البغال و الحمير الأهليه لا يجوز فى أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شرائها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلى فى ثيابنا و نحن محتاجون الى جوابک فى

هذه المسأله يا سيدنا لضرورتنا إليها فكتب «ع» اجعلوا ثوبا للصلاه. مجهوله لأبى القاسم الصيقل. راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٣، و ج ١٠ الوافى ص ٤٢.

[٢] محمد بن إدريس فى آخر السرائر نقلا- عن جامع البزنطى صاحب الرضا «ع» قال سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء أ يصلح له أن ينتفع بما قطع قال نعم يذيبها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعها. موثقه. راجع ج ٢ ئل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به.

[٣] عن أبى بصير قال سألت أبا عبد اللّه «ع» عن الصلاه فى الفراء فقال كان على بن الحسين «ع» رجلا صردا لا تدفئه فراء الحجاز لأن دباغتها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاه ألقاه و ألقى القميص الذى تحته الذى يليه فكان يسأل عن ذلك فقال ان أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميته و يزعمون ان دباغه ذكاته. ضعيفه لمحمد بن سليمان الديلمى. راجع ج ١ كا باب ٦٠ اللباس من الصلاه ص ١١٠ و ج ١ التهذيب ص ١٩٣، و ج ١ ئل باب ٦١ عدم طهاره جلد الميته من أبواب النجاسات و ج ۵ الوافى ص ۶٧، و فى القاموس صرد كفرح وجد البرد سريعا، و فيه أيضا الدفؤ بالكسر و يحرك نقيض حده البرد و أدفأه ألبسه الدفاء، و فيه أيضا القرظ محركه ورق السلم و أديم مقروظ دبغ به.

لبسه سلام اللّه عليه إنما كان فى مورد الأخذ من يد المسلم و معه يحكم بالتذكيه و عدم كون الجلد من الميته، إذن فلان مانع

من الصلاه فيه فضلا عن لبسه فى غيرها، فلا مناص من حمل فعله عليه السلام على الاحتياط من جهه عدم اقتران صلاته التى هى معراج المؤمن بلبس الميته الواقعيه، و عليه فلا تبقى للروايه دلاله على جواز الانتفاع بالميته فى نفسها، إلا أن يقال ان الاحتياط إنما يجرى فى حق من كان جاهلا بالأحكام الواقعيه و الموضوعات الخارجيه و أما العالمين بالواقعيات بل بحقائق الأشياء، و الأمور الكائنه و العوالم الكونيه، فلا يجرى الاحتياط فى حقهم كالأئمه المعصومين عليهم السلام.

على ان العمل بالاحتياط يقتضى أن لا يلبسه فى غير حال الصلاه أيضا. فإن الانتفاع بالميته لو كان حراما فإنما هو حرام واقعى تكليفى فلا يختص بحال الصلاه فقط، نعم ان ما يختص بالصلاه هى الحرمه الوضعيه و أنها تبطل إذا وقعت فى الميته، إلا أن يتوهم أن عمده غرضه «ع» من ذلك الاحتياط هو انخفاظ صلاته عن احتمال البطلان، و اما الاحتياط فى غير حال الصلاه فليس بمحط لنظره «ع» و لكنه مما لا يمكن التفوه به فى حق الملتزم بالشرع من غير المعصومين فكيف ممن كان معدن العصمه، إلا أن الذى يسهل الخطب أن الروايه ضعيفه السند فلا تكون قابله للبحث عن دلالتها على المطلوب و عدمها.

و منها روايه سماعه [۱] فإنها تدل على جواز الانتفاع بالكيمخت و هو جلد الميته إذا كان مملوحا.

إذا عرفت هاتين الطائفتين المانعه عن جواز الانتفاع بالميته و المجوزه له فتعرف وقوع المعارضه بينهما، و بما ان هذه الروايات المجوزه لذلك صريحه فى جواز الانتفاع بها فى غير ما اشترطت فيه التذكيه، فنرفع اليد بها عن ظهور تلك الروايات المانعه، فتقيد بغير ذلك و بصوره الانتفاع بها مثل المذكى،

أو تحمل الطائفه المانعه على الكراهه كما هو مقتضى الجمع العرفى بين الدليلين المتنافيين، و يدل على الوجه الأول من الطائفه المرخصه خبر أبى القاسم الصيقل، فان فيه قرر الامام «ع» جواز الانتفاع بجلود الميته فى غير الصلاه حيث أمر السائل باتخاذ الثوب لصلاته، و أما دعوى اختصاص موارد الطائفه المجوزه بالجلود و الاليات فهى دعوى جزافيه لعدم القول بالفصل فى أجزاء الميته قطعا.

(تلويح) قد توهم بعضهم حملها على التقيه لتخيل ذهاب العامه إلى جواز الانتفاع بها.

---

[۱] قال سألته عن جلد الميته المملوح و هو الكيمخت فرخص فيه الخبر. موثقه.

راجع ج ۳ ئل باب ۳۳ تحريم استعمال جلد الميته من الأطعمه المحرمه، و ج ۱۱ الوافى ص ۲۰. و ج ۲ التهذيب ص ۳۰۲.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۶۷

و فيه انك عرفت فى أول المسأله تصريح بعضهم بذهاب أكثرهم إلى حرمه الانتفاع بالميته.

حتى بجلودها قبل الدبغ، و قد ورد ذلك فى أخبارهم أيضا كما عرفت عند التعرض للطائفه المانعه، و من هنا منعوا عن بيع الميته و جلودها قبل الدبغ و أيضا عللوا «۱» حرمه بيع الميته بانعدام ركن البيع فيه الذى هو مبادله مال بمال بدعوى أنها لا تعد ما لا عند من له دين سماوى فلو كان الانتفاع بها جائزا عندهم لما تفوهوا بذلك التعليل العليل لدوران ماليه الأشياء وجودا و عدما مدار جواز الانتفاع بها و حرمته.

(تلويح آخر) قال المحقق الايروانى «ره» و أحسن جمع بينها و بين الطائفه المانعه عن الانتفاع حمل المانعه على صوره التلويث.

و فيه أنك قد عرفت عند التكلم فى روايه الوشاء أن تلويث اليد بل تلويث جميع البدن بالنجاسات ليس من المحرمات، إذن فلا وجه لحمل

الطائفه المانعه على صوره التلويث، و أما ما تخليه بعضهم من تخصيص المجوزه بالأجزاء التى لا تحلها الحياه كالصوف و القرن و الانفحه و الناب و الحافر و غيرها من كل شى ء يفصل من الشاه و الدابه فهو ذكى، و حمل المانعه على غيرها، فهو تخيل فاسد و ذلک لأن صدق الميته عليها ممنوع جدا، على أن هذا الجمع منافع لصراحه ما يدل على جواز الانتفاع بها كما عرفت.

حرمه بيع الميته

اشاره

و أما المقام الثانى فالمشهور بل المجمع عليه بين الخاصه و العامه هى حرمه بيع الميته وضعا و تكليفا قال فى المستند «۲» حرمه بيعها و شرائها و التكسب بها إجماعى و كذلک فى التذكره «۳» بل فى رهن الخلاف «۴» أنها لا تملک، و قد تقدم فى المقام الأول تحريم بيعها، من النهايه، و المراسم، و الجواهر. و شرح فتح القدير، و سبل السلام، و فى الفقه على المذاهب «۵» المالكيه قالوا: لا يصح بيع النجس كعظم الميته و جلدها و لو دبغ لانه لا يطهر بالدبغ. و الحنابله قالوا: لا يصح بيع الميته و لا بيع شى ء منها، و كذلک عند الشافعيه، و الحنفيه.

و الذى استدل أو يمكن الاستدلال به على هذا الرأى وجوه، الأول قيام الإجماع على ذلک كما سمعته عن بعضهم، و فيه لو سلمنا قيام الإجماع المحصل فى المقام أو حجيه المنقول منه فلا نسلم كونه تعبديا محضا و كاشفا عن رأى الحجه «ع» أو عن دليل معتبر، للاحتمال بل الاطمئنان بأن مدرک المجمعين هو الوجوه المذكوره لعدم جواز بيعها و بيع كل نجس

---

(۱) راجع ج ۵ شرح فتح القدير ص ۱۸۶.

(۲) ج ۲ ص ۳۳۳.

(۳) ج ۱ ص ۳

من البيع.

(۴) ج ۱ ص ۲۳۳.

(۵) ج ۲ ص ۲۳۱.

كما عرفت فى المسائل المتقدمه.

الثانى دعوى حرمه الانتفاع بها فإنها تستلزم سلب الماليه عنها المعتبره فى العوضين بالإجماع إذن فتدخل المعامله عليها تحت عموم النهى عن أكل المال بالباطل، و فيه انه بعد ما أثبتنا فى المقام الأول جواز الانتفاع بها، و عرفت فى بيع الأبوال و ستعرف فى أول البيع عدم اعتبار الماليه فى العوضين، و كفايه الأغراض الشخصيه العقلائيه فى صدق الماليه على تقدير اعتبارها لكون تلك الأغراض موجبه لخروج المعامله من السفهائيه، مع عدم الدليل على بطلانها، فلا وجه لهذا التوهم، و أما عموم آيه النهى عن أكل المال بالباطل فغير شامل لشرائط العوضين لكونها ناظره إلى بيان أسباب التجاره كما تقدم فى بيع الأبوال.

الثالث انه قامت الضروره من المسلمين على نجاسه ميته ماله نفس سائله، و بيع النجس محظور، و فيه أنها و إن ذكرت فى روايه تحف العقول، و لكن مضافا الى ما تقدم فيها من الوهن، أنها لا تدل إلا على حرمه بيع الميته النجسه و المدعى أعم من ذلك، و قد اعترف المصنف هنا بعدم مانعيه النجاسه عن البيع على خلاف ما تكرر منه سابقا من جعلها مانعه عنه و قال (فمجرد النجاسه لا تصلح عله لمنع البيع لو لا الإجماع على حرمه بيع الميته).

الرابع الروايات العامه المتقدمه، و فيه أنها و إن كانت تدل على حرمه بيعها، و لكنها لمكان ضعف أسانيدها لا تفى بالمقصود كما عرفت.

الخامس الروايات الخاصه الوارده فى المسأله منها روايه البزنطى المذكوره فى المقام الأول فإن الإمام «ع» و ان رخص فيها الانتفاع بالميته، و لكنه «ع» منع

فيها أيضا عن بيعها بقوله (و لا يبيعها).

و منها روايات السكونى [١] و الصدوق [٢] و الجعفريات [٣] فان جميعها تدل على أن ثمن الميته من السحت فيكون بيعها فاسدا.

---

[١] على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكونى عن أبى عبد اللّه «ع» قال السحت ثمن الميته الخبر. ضعيفه للنوفلى. راجع ج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجره مما يكتسب به و ج ٢٣ البحار ص ١۴، و ج ١ كا باب ۴٢ السحت ص ٣۴٣، و ج ٢ التهذيب ص ١١٠

[٢] قال «ع» ثمن الميته سحت. مرسله. و بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» فى وصيه النبى (ص) لعلى «ع» قال يا على من السحت ثمن الميته. قال المحدث النورى فى خاتمه ج ٣ المستدرك ص ۵٩٢ رجال سند هذه الوصيه مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها و اعتبارها من جهته، راجع ج ٢ ئل الباب ٣٢ المذكور.

[٣] عن على «ع» قال من السحت ثمن الميته الحديث. موثقه. راجع ج ٢ المستدرك

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ۶٩

و منها روايه على بن جعفر [١] حيث سأل أخاه «ع» عن بيع جلود ميته الماشيه و لبسها و (قال «ع» لا و لو لبسها فلا يصل فيها) فان الظاهر ان المنع فيها راجع الى البيع و اللبس، و لكنه «ع» بين المانعيه عن الصلاه زائدا على المنع فى نفسه، و قد ورد النهى عن بيع الميته فى بعض روايات العامه [٢] أيضا.

و فيه ان هذه الروايات و إن كانت ظاهره فى المنع عن بيعها، و لكنها معارضه مع ما هو صريح فى الجواز كمكاتبه الصيقل المتقدمه فإن فيها قرر الامام أسئلتهم عن

جواز بيع الميته من جلود الحمير و البغال و شرائها و مسها فلو لا- جوازها لكان تقريره «ع» لتلك الأسئله و سكوته عن بيان حكمها إغراء بالجهل و تأخيرا للبيان عن وقت الحاجه، و بضميمه عدم القول بالفصل بين مورد المكاتبه و غيره يتم المطلوب، و يؤيد ذلك فعل على بن الحسين «ع» حيث كان يبعث الى العراق و يجلب الفرو منهم فان الظاهر انه «ع» كان يأخذ ذلك منهم بالشراء، إلا- أن يقال ان مقتضى السوق و يد المسلم هى التذكيه، و كيف كان فلا بد فى رفع المعارضه بينهما إما من طرح المانعه لموافقتها مع العامه لاتفاقهم على بطلان بيع الميته كما عرفت فى أول المسأله، و إما من حملها على الكراهه برفع اليد عن ظهورها بما هو صريح فى الجواز أو على صوره البيع ليعامل معها معامله المذكى إذا بيعت بغير إعلام، و إن أبيت عن هذه المحامل كلها فلا- بد من الحكم إما بالتخيير فنختار ما يدل على الجواز، و اما بالتساقط فيرجع الى العمومات و الإطلاقات و يحكم بصحه بيعها.

(لا يقال) أن تقرير الامام «ع» أسئلتهم عن الأمور المذكوره و إن كان لا ينكر إلا أنه لأجل اضطرارهم الى جعل أغماد السيوف من جلود الميته من الحمير و البغال مع عدم وجود معيشه لهم من غير ذلك العمل كما يصرح بذلك ما فى سؤالهم (لا يجوز فى أعمالنا غيرها) و لا ريب أن الضرورات تبيح المحظورات، إذن فلا دلاله فى المكاتبه على جواز بيعها فى غير حال الاضطرار.

ص ۴۲۶، ثم الظاهر ان هذه الروايات الأربع كلها روايات واحده مرويه عن على عليه السلام بطرق متعدده.

[۱] قال سألته عن الماشيه تكون

للرجل فيموت بعضـها يصلح له بيع جلودها و دباغها و لبسها قال لا و لو لبسها فلا يصلح فيها. مجهوله لعبد اللّه بن الحسن. راجع ج ۲ ئل الباب ۳۲ المتقدم.

[۲] فی ج ۶ سنن البیهقی ص ۱۲ و ج ۳ البخاری باب بیع المیته عن جابر سـمع رسول اللّه یقول عام الفتـح و هو بمکه ان اللّه و رسوله حرم بیع الخمر و المیته. الحدیث.

(فإنه یقال) لا منشأ لهـذا الکلام إلا توهم إرجاع ضـمیر غیرها فی قول السائل (لا تجوز فی أعمالنا غیرها) الی جلود المیته و لکنه فاسـد، إذ لا ـ خصوصـیه لهـا حتی لا یمکن جعل الأغماد من غیرها، بل مرجع الضـمیر إنما هی جلود الحمیر و البغال سواء کانت من المیته أم من الـذکی و یـدل علی ذلـک قوله «ع» فی روایه القـاسم الصـیقل (فـان کـان ما تعمل وحشـیا ذکیا فلا بأس) إذ لو کانت لجلود الحمر المیته خصوصیه فی جعل الأغماد منها لکان هذا الجواب لغوا.

نقد و دفع

قد أشکل المصنف علی الروایه بوجهین:

الأول أن الجواب لا ظهور فیه فی الجواز إلا من حیث التقریر الغیر الظاهر فی الرضا خصوصا فی المکاتبات المحتمله للتقیه. و فیه أولا ـ أن التقیه فی المکاتبـات و إن کـانت کثیره لکونها معرضا لها من جهه البقاء، و لکنها فی خصوص هـذه الروایه غیر محتمله لورودهـا علی غیر جهه التقیه لـذهاب أهـل السـنه بـأجمعهم إلی بطلان البیع المیته کما عرفت، و أعجب من ذلک تشـکیکه فی کاشفیه التقریر عن الرضا و فی کونه من الحجج الشرعیه، مع أنه کسائر الامارات مشمول لأدله الحجیه.

و ثانیا ان فعلیه التقیه إنما هی بفعلیه موضوعها، و أما

مجرد الاحتمال فغير قابل لأن يكون موضوعا لها و سببا لرفع اليد عن الأدله الشرعيه، نعم إذا صارت فعليه وجب رفع اليد عما يخالفها مكاتبه كان أم غيرها.

الثانى ان مورد السؤال فيها عمل السيوف و بيعها و شرائها لا خصوص الغلاف مستقلا و لا فى ضمن السيف على أن يكون جزء من الثمن فى مقابل عين الجلد فغايه ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميته بجعله غمدا للسيف و هو لا ينافى عدم جواز معاوضته بالمال، و قد تبعه بعض و قال لكن مع احتمال كون المبيع هو السيف و الغلاف تابع له بنحو الشرط.

و فيه ان هذا من الغرائب، فإن منشأ ذلك حسبان أن الضمائر فى قول السائل (فيحل لنا عملها و شرائها و بيعها و مسها بأيدينا) إلى السيوف. و لكنه فاسد فإنه لا وجه لأن يشترى السياف سيوفا من غيره، كما لا وجه لسؤاله عن مسها و إصراره بالجواب عن كلما سأله، بل هذه الضمائر إنما ترجع الى جلود الحمر و البغال ميته كانت أم غيرها، كما يظهر ذلك لمن يلاحظ الروايه، مع أن من المستبعد جدا بل من المستحيل عاده أن يجدوا جلود الميته من الحمير و البغال بمقدار يكون وافيا بشغلهم بلا شرائها من الغير، على أن مقتضى ذلك هى حرمه بيع الغلاف مستقلا مع انه فاسد إذ ربما تكون قيمه الغلاف أكثر من السيف فكيف يحكم بالتبعيه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۷۱

دائما، نعم تبعيه مثل الجل و المسامير للفرس و الجدران فى بيع الفرس و الدار من الوضوح بمكان و ربما ترمى الروايه بالتقيه لذهاب العامه إلى جواز بيع جلود الميته بعد الدبغ لطهارتها به [۱] و

أما قبل الدبغ فلا تصلح للاغماد، و فيه أولا ان أمره «ع» بأن يجعلوا ثوبا لصلاتهم على خلاف التقيه، و ثانيا لو كانت الروايه موردا للتقيه لكان الأليق أن يجاب بحرمه البيع و الشراء و يدفع محذور التقيه عند الابتلاء بها بإراده حرمه بيعها قبل الدبغ، فان فيه بيان الحكم الواقعى مع ملاحظه التقيه، و ثالثا ان الروايه خاليه عن كون البيع أو الشراء بعد الدبغ لتحمل عليها، و مجرد عدم صلاحيه الجلود للغلاف قبل الدبغ لا يوجب تقييدها لإمكان دبغها عند جعلها غمدا، إذن فالروايه أيضا على خلاف التقيه، و أما توهم أن الأخبار المانعه تشتمل على كلمه السحت التى تأبى عن حملها على الكراهه فهو توهم فاسد لما مر فى بيع العذره من أن إطلاق السحت على المكروه فى الروايات و اللغه كثير جدا.

هذا كله مع قصر النظر على المكاتبه، و لكنها ضعيفه السند فلا تقاوم الروايات المانعه لأن فيها روايه الجعفريات و هى موثقه، إذن فلا مناص من الحكم بحرمه بيع الميته و أجزائها التى تحلها الحياه، إلا أن يتمسك فى تجويز بيعها بحسنه الحلبى و صحيحه الواردتين فى بيع الميته المختلطه بالمذكى ممن يستحلها، فإنهما بعد إلغاء خصوصيتى الاختلاط و المستحل تدلان على جواز بيعها مطلقا، إلا أن الجزم بذلك مشكل جدا فلا مناص من اختصاص جواز البيع بالمستحل كما سيأتى.

[فرعان]

[الأول] حكم بيع المذكى المختلط بالميته

اشاره

قوله: انه كما لا يجوز بيع الميته منفرده كذلك لا يجوز بيعها منضمه إلى المذكى.

أقول تاره تمتاز الميته من المذكى و اخرى لا تمتاز، أما الصوره الاولى فلا إشكال فى جواز البيع و صحته بالنسبه الى غير الميته، سواء كانت ممتازه عند المتبايعين أم عند المشترى فقط لعدم ترتب الأثر

على علم البائع و جهله، و أما بالنسبه إلى الميته فيجرى فيها جميع ما تقدم فى بيعها منفرده لأن انضمام الميته إلى المذكى لا بغير حكمها، نعم بناء على حرمه بيعها يكون المقام من مصاديق بيع ما يجوز و ما لا يجوز فيسقط الثمن بالنسبه إليهما و يحكم بالصحه فيما يجوز و بالفساد

---

[١] فى ج ١ سنن البيهقى ص ١٧ ابن عباس عن النبى «ص» فى جلد الميته قال ان دباغه قد ذهب بخبثه أو رجسه أو نجسه، و فى روايه أخرى دباغها طهورها، و فى ص ١۶ فى أحاديث كثيره فدبغوه فانتفعوا به. أى بجلد الميته.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧٢

فيما لا يجوز، و لا خيار للمشترى بالنسبه الى ما يجوز لأجل تبعض الصفقه لعلمه بالحال كما هو المفروض.

و أما الصوره الثانيه فهى محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، و تحقيقها فى مقامين:

الأول من حيث القواعد العامه. و الثانى من حيث الروايات الخاصه الوارده فى خصوص ذلك.

أما المقام الأول فإن كان المدرك فى حرمه بيع الميته منفرده هى النصوص و الإجماعات فلا شبهه فى أنهما لا تشملان صوره الاختلاط لانه لا يصدق بيع الميته على ذلك مع قصد المذكى حتى مع تسليمها إلى المشترى لكونه مقدمه لا قباض المبيع، و على هذا فلا وجه لما ذهب اليه المصنف من المنع على الإطلاق بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، نعم لا يجوز أن ينتفع بهما فيما كان مشروطا بالطهاره و التذكيه و إن كان المدارك فى المنع هى حرمه الانتفاع بالميته لكونها فى نظر الشارع مسلوب الماليه نظير الخمر و الخنزير و قلنا بتنجيز العلم الإجمالى، فغايه ما يترتب عليه هو

عـدم جواز بيعهمـا من شـخص واحـد للعلم الإجمـالى بوجود مـا لاـ يجوز الانتفـاع به فيهمـا فـان العلم الإجمـالى يوجب وجوب الاجتناب عن كلا المشـتبهين، إذن فيجرى هنا ما جرى فى الميته المعلومه تفصـيلا من الأحكام التكليفيه و الوضعيه، و أما بيعهما من شخصـين فلاـ بـأس فيه لأـن حرمه الانتفـاع لم تثبت إلا على الميته المعلومه أما إجمالا أو تفصـيلا على سبيل منع الخلو و إذا انتفى أحـد العامين انتفت حرمه الانتفاع أيضا فلم يبق فى البين إلا الاحتمال فيندفع بالأصل، فإن هذا نظير انعدام أحد المشـتبهين أو خروجه عن محل الابتلاء الموجب لسقوط العلم الإجمالى عن التأثير.

قوله: فأكل المال بإزائه أكل المال بالباطل.

أقول قد عرفت ما فيه فى بيع الأبوال

قوله: و جوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى.

أقول قد عرفت أن هذا هو الصـحيح بناء على أن المانع عن بيع الميته هو الإجماع أو النص، فيبيعهما بقصد المذكى ثم يسـلمهما إلى المشترى فينتفع بهما فى غير ما يشترط فيه التذكيه، نعم لو كان المانع هى حرمه الانتفاع فيجرى فيه ما ذكرناه.

قوله: و جواز ارتكاب أحدهما.

أقول لا دخل للقول بجواز ارتكاب أحـدهما فى جواز البيع بقصـد المـذكى، فإنه بناء على هـذا المنهـج يجوز بيع أحـدهما معينا أيضـا لو كـان المـانع عن البيع عـدم جواز انتفاع المشترى إذ المفروض حينئـذ جواز انتفاع كل شـخص بما يشتريه، نعم بناء على كون المانع من بيع الميته هو النص أو الإجماع لا يصح البيع إلا بقصد المذكى كما عرفت.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧٣

قوله: لكن لا ينبغى القول به فى المقام.

أقول قد منع المصنف عن جواز بيع أحد المختلطين حتى مع القول بأنه يجوز ارتكاب أحد المشتبهين و عدم

تنجيز العلم الإجمالی، و ذلک لأصاله عدم التذکیه الجاریه فی اللحوم، فإنها أصل موضوعی حاکم علی سائر الأصول من أصالتی الحل و الطهاره، و فیه ان أصاله عدم التذکیه لا تثبت المیته التی هی أمر وجودی إلا علی القول بالأصول المثبته، لا یقال ان المیته عباره عما لم تلحقه الذکاه کما فی القاموس، إذن فلا شبهه فی ثبوتها بالأصل بلا أن یلزم منه المحذور و المذکور، فإنه یقال ان الأصل المذکور و إن کان متکفلا لإثبات ذلک العنوان إلا أنه أمر یغایر المیته و یلازمها و لیس متحدا معها، لأنها فی عرف الشرع و اللغه [۱] إما عباره عما مات حتف أنفه، و إما عباره عما فارقته الروح بغیر ذکاه شرعیه و علی هیئه غیر مشروعه إما فی الفاعل أو فی المفعول، فلا یثبت شی ء منهما بأصاله عدم التذکیه إلا علی القول بحجیه الأصل المثبت فالمحذور فی محله، و أما ما فی القاموس فأمر لم تثبت صحته، و کذلک ما عن أبی عمرو من أنها ما لم تدرک تذکیته.

و أما المقام الثانی فالروایات الوارده هنا علی طائفتین أما الطائفه الأولی [۲] فتدل علی حرمه بیع المذکی المختلط بالمیته، و حرمه الانتفاع بهما، بل یرمی بهما الی الکلاب. و فیه أولا ـ ان الرمی بهما الی الکلاب کنایه عن حرمه الانتفاع بهما علی نحو الانتفاع بالمذکی، کما حملنا علی ذلک قوله «ع» فی روایه الوشاء المتقدمه (أما علمت أنه یصیب الید و الثوب و هو حرام) و إلا فلا مناص من الالتزام بالوجوب النفسی للرمی، و هو بدیهی البطلان، إذ عمده ما یکون محط النظر و مورد الرغبه من المیته هو جلدها و لیس هذا مما تأکله

الكلاب، و هذا نظير ما سيأتى فى بيع الدراهم المغشوشه من أمره «ع» بكسر درهم من طبقتين طبقه من نحاس و طبقه من فضه فإن المراد بذلك ليس إلا إعدام الهيئه الدرهميه لئلا يعامل عليها معامله الدراهم الرائجه و إلا فكسر الدرهم المغشوش ليس من الواجبات النفسيه كالصوم و الصلاه، و من هذا القبيل

---

[۱] فى ج ۱ تاج العروس ص ۵۸۷ عن أبى عمرو و الميته ما لم تدرك تذكيته، و قال النووى فى تهذيب الأسماء و اللغات قال أهل اللغه و الفقهاء الميته ما فارقته الروح بغير ذكاه، و فى المصباح المراد بالميته فى عرف الشرع ما مات حتف أنفه أو قتل على هيئه غير مشروعه إما فى الفاعل أو فى المفعول.

و فى مفردات الراغب و الميته من الحيوان ما زال روحه بغير تذكيه.

[۲] الجعفريات عن على «ع» انه سئل عن شاه مسلوخه و اخرى مذبوحه عن عمى على الراعى أو على صاحبها فلا يدرى الذكيه من الميته قال يرمى بهما جميعا الى الكلاب. موثقه.

راجع ج ۲ المستدرک ص ۴۲۷.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۷۴

أيضا أمره «ع» بإراقه الإنائين المشتبهين، و بإراقه المرق المتنجس كما سيأتى فى الانتفاع بالمتنجس و ثانيا ان حرمه الانتفاع بهما بحسب أنفسهما لا ينافى جواز بيعهما ممن هو فى حكم الكلب أو أضل سبيلا، و يؤيده ما ورد فى بعض الروايات [۱] من إطعام المرق المتنجس أهل الذمه أو الكلاب فإنه «ع» قد جعل سبيلهما واحدا، و أما غير الذمى فهو مثله بل أولى.

و ثالثا لو أغمضنا عن جميع ما ذكرناه فغايه ما يستفاد من الروايه ليس إلا- حرمه الانتفاع بكلا المختلطين لوجود الميته فيهما فتكون مما

تـدل على حرمه الانتفـاع بهمـا و قـد تقـدم الكلاـم فى ذلک و أما الطائفه الثانيه [٢] فهى تـدل على جواز بيع المـذكى المختلط بـالميته ممن يسـتحلها، و بهما ترفع اليـد عن ظاهر روايه الجعفريات لو سـلم لها ظهور فى حرمه البيع على الإطلاق، بل يمكن أن يقـال ان تخصـيص الحكـم بالمسـتحل ليس إلاـ لعـدم رغبـه غيره إليهمـا فيكونـان مسـلوبى المـاليه خصوصـا إذا لم يكن المراد بالمستحل إلا مستحل الأكل فقط كما هو الظاهر دون مستحل البيع و ان كان يحرم أكله، و اما إذا وجد من يرغب إليهما و ينتفع بهمـا فى غير مـا اعتبرت فيه التـذكيه و الطهاره كمن يشتريهما لينتفع بهما فى مثل التسـميد أو سـد الساقيه، أو يصـرفهما فى أكل السـابع و الطيور، أو كـان المشترى ممن لاـ يبـالى بأكـل الميته كفسـاق المسـلمين، فيجوز بيعهما من غير المسـتحل أيضا، إلا أن الجزم بـذلک مشـكل جدا فلا مناص من تخصـيص جواز البيع بالمسـتحل، نعم لا يبعد القول بجواز بيع الميته منفرده و مع التميز من المسـتحل أيضا، ضروره أن الاختلاط و الاشتباه لا دخل له فى الجواز، و عليه فيخصص بهاتين الروايتين ما دل على حرمه بيع الميته على الإطلاق.

---

[١] زكريـا بن آدم قـال سـألت أبا الحسن «ع» عن قطره حمر أو نبيـذ مسـكر قطرت فى قـدر فيه لحم كثير و مرق كثير قال يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمه أو الكلاب الحديث مهمله للحسن المبارک. راجع ج ١ ئل باب ٣٨ نجاسه الخمر من النجاسات، و ج ٢ التهذيب ص ٣١٢، و ج ١١ الوافى ص ٩٢.

[٢] الحلبى قال سمعت أبا عبد اللّه «ع» يقول إذا اختلط الذكى و الميته باعه ممن

يستحل الميته و يأكل ثمنه. موثقه. و عنه عن أبى عبد اللّه «ع» انه سئل عن رجل كانت له غنم و بقر و كان يدرك الذكى منها فيعزله و يعزل الميته ثم ان الميته و الذكى اختلطا كيف يصنع قال يبيعه ممن يستحل الميته و يأكل ثمنه فإنه لا بأس به. حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع ج ۲ ئل باب ۳۴ حكم بيع المذكى المختلط بالميت مما يكتسب به، و ج ۱۱ الوافى ص ۱۷، و ج ۲ كا باب ۱۲ من الأطعمه ص ۱۵۵، و ج ۲ التهذيب الذبائح ص ۲۹۴.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۷۵

قوله: و عن العلامه «۱» حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميته بذلك برضاه.

أقول يرد عليه أولا-ان النسبه بين الكافر المستحل و بين ما يجوز استنقاذ ماله عموم من وجه، فإنه قد يكون المستحل ممن لا يجوز استنقاذ ماله إلا بالأسباب الشرعيه كالذمى، و قد يكون غير المستحل ممن يجوز استنقاذ ماله.

و ثانيا انه لم يكن فى مكان صدور تلك الأخبار و زمانه كافر حربى يجوز استنقاذ ماله فإنها إنما صدرت من الصادق «ع» فى الكوفه فكانت هى و نواحيها فى ذلك الوقت خاليه عن الحربيين لدخول غير المسلمين فيها بأجمعهم تحت الذمه و الأمان.

قوله: و يمكن حملهما على صوره قصد البائع المسلم أجزائها التى لا تحلها الحياه.

أقول الظاهر أن هذا الرأى إنما نشأ من عدم ملاحظه الروايتين، فإنه مضافا الى إطلاقهما و عدم وجود ما يصلح لتقييدهما، إن الحسنه إنما اشتملت على اختلاط المذكى بالميته من الغنم و البقر فبديهى انه ليس فى البقر من الأجزاء التى لا تحلها الحياه شى ء ليمكن الانتفاع به حتى

يتوهم حمل الروايتين على ذلك.

قوله: و الروايه شاذه.

أقول لا يضر شذوذها بحجيتها بعد فرض صحتها و الإجماع المحصل على حرمه التصرف فى الميته غير ثابت، و المنقول منه مع تصريح جماعه من الفقهاء بالجواز غير حجه، و أما دعوى معارضتها بما دل على المنع فقد عرفت الحال فيها.

قوله: يرجع الى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميته.

أقول قد تقدم حمل الروايات المانعه على صوره الانتفاع بها كالمذكى بقرينه الروايات المجوزه أو على الكراهه.

إزاحه وهم

ربما يتخيل الغافل انه بناء على تكليف الكفار بالفروع كتكليفهم بالأصول كما هو الحق و المشهور يكون بيع المذكى المختلط بالميته اعانه على الإثم فهى محرمه، و فيه مضافا الى منع كون المقام من صغريات الإعانه على الإثم، و منع قيام الدليل على حرمتها لو كان منها و إنما هو كبيع العنب و التمر و عصيرهما ممن يعلم انه يجعلها خمرا الذى لا شبهه فى جوازه كما سيأتى انه لا ريب فى جواز مثل هذا النحو من الإعانه على الإثم، و إلا فلم يجز سقى الكافر أيضا لتنجس الماء بمجرد مباشرته إياه ببشرته فيحرم عليه شربه فيكون سقيه إعانه عليه، مع أنه لم يقل أحد بحرمته من جهه الإعانه على الإثم، كيف و قد ورد «۲» جواز إبراد الكبد

---

(۱) فى ج ۴ المختلف ص ۱۳۱.

(۲) ضريس عن أبى جعفر «ع» قال ان اللّه يجب إبراد الكبد الحرى، و من سقى كبدا حرى من بهيمه أو غيرها أظله اللّه يوم لا ظل إلا ظله. موثقه. فى القاموس ماده حر الحران العطشان و الأنثى الحرى مثل عطشى، مسمع عن أبى عبد اللّه «ع» أفضل الصدقه إبراد كبد حرى. ضعيفه لعبد اللّه. و

فى روايه أخرى أمر «ع» بسقى نصرانى من قبيله الفراسين عند ضعفه من العطش. راجع ج ۱ كا باب ۴۱ سقى الماء من الزكاه ص ۱۷۸ إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ان عليا «ع» كان يقول و لا تصدقوا بشى ء من نسككم إلا على المسلمين و تصدقوا بما سواه غير الزكاه على أهل الذمه. موثقه. راجع ج ۲ ئل باب ۲۰ استحباب الصدقه من أبواب الصدقات.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۷۶

الحرى، و جواز تصدق غير النسك و الزكاه على أهل الذمه، و جواز سقى النصرانى، و أيضا مقتضى ذلك التوهم تحريم بيع المأكولات و المشروبات من الكفار، و لا يلزم من تكليف الكفار بالاجتناب عن المأكولات و المشروبات لتنجسها بالمباشره تكليف بما لا- يطاق فان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار. خلاف بداهه عن أول الشهيدين فى الدروس احتمال الرجوع فى المقام الى ما ورد [۱] فى اللحم الغير المعلوم كونه ذكيا أو ميتا، من أنه يطرح على النار فكلما انقبض فهو ذكى و كلما انبسط فهو ميت.

و فيه مضافا الى ضعف السند فيه، ان ذلك على خلاف البداهه من الوجدان، فان من المقطوع انه لا تأثير لانقباض اللحم و لا لانبساطه إذا طرح على النار فى وقوع الذكاه عليه و عدم وقوعها، إذن فرد علمه إلى أهله طريق الاحتياط و سبيل النجاه، و ان ادعى الشهيد (ره) قيام الشهره القريبه من الإجماع على العمل به فى مورده.

---

[۱] إسماعيل بن عمرو عن شعيب عن أبى عبد اللّه (ع) فى رجل دخل قريه فأصاب بها لحما لم يدر أ ذكى هو أم ميت قال يطرحه على الناس فكلما انقبض فهو ذكى و كلما انبسط

فهو ميت. ضعيفه لإسماعيل. راجع ج ١١ الوافى باب ١١ من المطاعم ص ١٧، و ج ٢ كا باب ١٣ من الأطعمه ص ١٥٥، و ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩۴، و ج ٣ ئل باب ٣۶ ان اللحم إذا لم يعلم كونه ميته من الأطعمه المحرمه، و فى هذا الباب من ئل محمد بن على بن الحسين قال قال الصادق (ع) و إذا وجدت لحما و لم تعلم أ ذكى هو أم ميته فألق قطعه منه على النار فان انقبض فهو ذكى و إن استرخى على النار فهو ميته. مرسله.

[الثانى] جواز بيع ميته ما ليس له دم سائل

قوله: الثانى ان الميته من غير ذى النفس السائله يجوز المعاوضه عليها.

أقول المشهور بين الأصحاب شهره عظيمه بل الإجماع على جواز المعاوضه على ميته غير ذى النفس السائله

- سقى كبدا حرى من بهيمه أو غيرها أظله اللّه يوم لا ظل إلا ظله. موثقه. فى القاموس ماده حر الحران العطشان و الأنثى الحرى مثل عطشى، مسمع عن أبى عبد اللّه «ع» أفضل الصدقه إبراد كبد حرى. ضعيفه لعبد اللّه. و فى روايه أخرى أمر «ع» بسقى نصرانى من قبيله الفراسين عند ضعفه من العطش. راجع ج ١ كا باب ۴١ سقى الماء من الزكاه ص ١٧٨ إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ان عليا «ع» كان يقول و لا تصدقوا بشى ء من نسككم إلا على المسلمين و تصدقوا بما سواه غير الزكاه على أهل الذمه. موثقه. راجع ج ٢ ئل باب ٢٠ استحباب الصدقه من أبواب الصدقات.

[١] إسماعيل بن عمرو عن شعيب عن أبى عبد اللّه (ع) فى رجل دخل قريه فأصاب بها لحما لم يدر أ ذكى هو أم ميت قال يطرحه

على الناس فكلما انقبض فهو ذكى و كلما انبسط فهو ميت. ضعيفه لإسماعيل. راجع ج ١١ الوافى باب ١١ من المطاعم ص ١٧، و ج ٢ كا باب ١٣ من الأطعمه ص ١٥٥، و ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤، و ج ٣ ئل باب ٣٦ ان اللحم إذا لم يعلم كونه ميته من الأطعمه المحرمه، و فى هذا الباب من ئل محمد بن على بن الحسين قال قال الصادق (ع) و إذا وجدت لحما و لم تعلم أ ذكى هو أم ميته فألق قطعه منه على النار فان انقبض فهو ذكى و إن استرخى على النار فهو ميته. مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧٧

و قد ذهب الى ذلك أكثر العامه و ان كان قد يظهر من بعضهم الآخر خلافه [١] و ما ذهب اليه المشهور هو الوجيه، فإن المقتضى لجواز بيعها أعنى الانتفاع بها بالمنافع المحلله موجود خصوصا فى بعض أقسامها كالسمك فان دهنه من المنافع المهمه المقصوده للعقلاء، و المانع عنه مفقود لعدم ما يصلح للمانعيه عن المعاوضه على الميته الطهاره وضعا و تكليفا، إذن فلا مانع من التمسك بالعمومات لإثبات صحتها، بل يمكن التمسك بها حتى مع الشك فى وجود المنافع فيها لما عرفته مرارا و ستعرفه من عدم اعتبار الماليه فى المعاوضات، و توهم ان بيعها ممن يعلم البائع أنه يأكلها إعانه على الإثم فيكون حراما، توهم فاسد فإنها كبيع التمر و العنب و العصير ممن يجعلها خمرا و سيأتى جوازه و ورود الاخبار عليه و ان صدق عليه عنوان الإعانه على الإثم، و أما الروايات الخاصه التى تدل على حرمه بيع الميته فلا ريب فى ظهورها بل صراحه بعضها

فی المیته النجسه، و أما الروایات العامه المتقدمه فمضافا الی ما تقدم فیها، أن الشهره بل الإجماع علی خلافها هنا، فلا یکون ضعفها منجبرا بعمل الأصحاب.

حرمه التکسب بالکلب الهراش

اشاره

قوله: یحرم التکسب بالکلب الهراش و الخنزیر البریین إجماعا.

أقول وجه التقیید بالبریین هو أن المشهور و المختار عنده طهاره البحریین منهما، و استدل علی ذلک فی کتاب الطهاره فی مسأله نجاسه الکلب بصحیحه ابن الحجاج [۲] بل الظاهر أنهما من أقسام السمک الغیر المأکول فیکونان خارجین عما نحن فیه تخصصا، ثم ان تحریر البحث هنا یقع فی جهتین: الجهه الاولی فی بیع الکلب الهراش [۳] الظاهر بل المجمع علیه بین أصحابنا حرمه

---

[۱] فی ج ۱ فقه المذاهب ص ۱۰ الشافعیه قالوا بنجاسه میته ما لا نفس له سائله إلا میته الجراد، و فی ج ۲ ص ۲۳۲ ان کل نجس لا یصح بیعه، فلا یصح بیعها عندهم، و أما غیر الشافعیه ففی ج ۱ ص ۱۰ ذهبوا الی طهاره میته الحیوان الذی لیس له دم سائل یسیل عند جرحه، و قیدوا فی ج ۲ ص ۲۳۱ المیته التی لا یصح بیعها بالنجاسه فیصح بیعها عندهم

[۲] قال سأل أبا عبد اللّه ع رجل و أنا عنده عن جلود الخز فقال لیس بها بأس فقال الرجل جعلت فداک انها فی بلادی و إنما هی کلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد اللّه «ع» إذا خرجت من الماء تعیش خارجه من الماء فقال الرجل لا قال لا بأس. موثقه. راجع ج ۲ کا باب ۱۱ لبس الخز من التجمل ص ۲۰۵، و ج ۱۱ الوافی باب ۱۷۶ الملابس ص ۹۸، و ج ۱ ئل باب ۱۰ جواز لبس جلد الخز من

لباس المصلی.

[۳] فی القاموس هرش کفرح ساء خلقه و التهریش التحریش بین الکلاب و الإفساد بین الناس

بیعه و کون ثمنه سحتا، قال فی التذکره «۱» الکلب ان کان عقورا حرم بیعه عند علمائنا، بل عند أکثر العامه [۱] لا یصح بیع الکلب مطلقا و لو کان کلب صید.

و تدل علی حرمه بیعه الروایات المتظافره [۲] إلا أن أکثرها ضعیفه السند، و جمله منها و إن کانت مطلقه تشمل جمیع أقسام الکلاب و لکنها مقیده بالأخبار الآتیه فی جواز بیع کلب الصید التی هی صریحه فی جواز بیع الصیود منها، و علی هذا المنوال روایات العامه [۳] علی کثرتها، و علیه فدعوی الإجماع التعبدی علی حرمه بیعه فی غیر محله، لأنه إن کان المراد بالحرمه هی الحرمه الوضعیه فهی و إن کانت مسلمه و لکن المدارک لها لیس إلا تلک الأخبار المتکثره فیحکم بفساد بیعها لأجلها لا للإجماع التعبدی و ان کان المراد بها هی الحرمه التکلیفیه، ففیه ان الظاهر هو انحصار معقد الإجماع بالحرمه الوضعیه، بل یکفینا الشک فی

---

[۱] فی ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۳۱ عن المالکیه لا یصح بیع الکلب مع کونه طاهرا سواء کان کلب صید أو حراسه أو غیرهما، و عن الحنابله لا یصح بیعه مطلقا، و کذلک عن الشافعیه، و اما عن الحنفیه و یصح بیع کلب الصید و الحراسه، و فی ص ۴ عن بعض المالکیه یکره أکل الکلب.

[۲] کا و یب. السکونی عن أبی عبد اللّه «ع» قال السحت ثمن المیته و ثمن الکلب ضعیفه للنوفلی کا و یب. الحسن الوشاء عن الرضا «ع» فی حدیث قال و ثمن الکلب سحت

ضعيفه لسهل بن زياد.

يب. جراح المداينى قال قال أبو عبد اللّه «ع» و نهى عن ثمن الكلب. ضعيفه لقاسم بن سليمان. و فى وصيه النبى «ص» لعلى «ع» من السحت ثمن الكلب. مجهوله. الجعفريات. عن على «ع» من السحت ثمن الكلب. موثقه.

دعائم الإسلام عن رسول اللّه «ص» انه نهى عن ثمن الكلب العقور. مرسله. الى غير ذلك من الروايات المذكوره فى الأبواب المتفرقه من الكتب العديده، راجع ج ١ كا باب ٣٧ كسب المغنيه ص ٣٦١ و باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣، و ج ٢ التهذيب المكاسب ص ١٠٧ و ص ١١٠ و باب الغرر و المجازفه ص ١٥٥، و ج ١٠ الوافى باب ٤٣ ص ٤٢، و ج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجره و باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به، و ج ٢ المستدرك ص ٤٣٠.

[٣] و فى ج ٣ البخارى آخر البيوع ص ١١٠ ان رسول اللّه (ص) نهى عن ثمن الكلب و فى ج ۶ سنن البيهقى ص ۶ عن أبى هريره نهى عن ثمن الكلب إلا كلب صيد.

---

(١) ج ١ ص ٣ من البيع.

ذلك لكونه دليلا لبيا لا يؤخذ من إلا المقدار المتيقن.

حرمه التكسب بالخنزير

و الجهه الثانيه فى بيع الخنزير المشهور بل المجمع عليه بين الخاصه و العامه [١] هو عدم جواز بيعه، قال فى التذكره «١» لو باع نجس العين كالخنزير لم يصح إجماعا. ثم ان الروايات الوارده فى هذه المسأله على طائفتين: الأولى ما دل على حرمه بيعه وضعا و تكليفا، منها قوله «ع» فى روايه قرب الاسناد [٢] فى نصرانيين باع أحدهما الخنزير إلى أجل ثم أسلما (إنما له

الثمن فلا بأس أن يأخذه) فإن مفهومه أن غير أخذ الثمن لا يجوز له بعد الإسلام، و عليه فيستفاد من الروايه أمران: الأول حرمه بيع الخنزير بعد الإسلام و إلا لكان الحصر فيها لغوا، و الثانى صحه المعامله عليه قبل الإسلام و إلا لكان أخذ ثمنه بعد الإسلام حراما و أكلا للمال بالباطل.

و منها روايتى الجعفريات و دعائم الإسلام «٢» حيث جعل الامام «ع» ثمن الخنزير فيهما من السحت. و منها جمله من الروايات [٣] الداله على حرمه بيعه بل فى بعضها نهى عن إمساكه.

---

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ حكى عن المذاهب الأربعه إجماعهم على بطلان بيع الخنزير. و فى ج ۵ شرح فتح القدير ص ۱۸۶ بيع الخنزير فاسد.

[٢] على بن جعفر عن أخيه قال سألته عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمرا أو خنزيرا إلى أجل فأسلما قبل أن يقبضا الثمن هل يحل له ثمنه بعد الإسلام قال إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه. مجهوله لعبد اللّه بن الحسن. و رواه على بن جعفر فى كتابه إذن فهى موثقه.

راجع ج ٢ ئل باب ٩٠ أن الذمى باع خمرا فأسلم مما يكتسب به، و ج ٢٣ البحار ص ٢٠.

[٣] معاويه بن سعيد عن الرضا «ع» قال سألته عن نصرانى أسلم و عنده خمر و خنازير و عليه دين هل يبيع خمره و خنازيره فيقضى دينه فقال لا. ضعيفه لمعاويه. و مثلها روايه أبى عمير عن الرضا «ع» إلا أنها مرسله.

إسماعيل بن مرار عن يونس فى مجوسى باع خمرا أو خنازير إلى أجل مسمى ثم أسلم قبل أن يحل المال قال له دراهمه و قال إن أسلم رجل و له خمر و

خنازير ثم مات و هی فی ملکه و علیه دین قال یبع دیانه أو ولی له غیر مسلم خمره و خنازیره و یقضی دینه و لیس له أن یبیعه و هو حی و لا یمسکه مجهوله لإسماعیل. راجع ج ۲ ئل باب ۸۶ تحریم بیع

---

(۱) ج ۱ ص ۳ من البیع.

(۲) راجع ج ۲ المستدرک باب ۵ مما یکتسب به ص ۴۲۶.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۸۰

و قد ذکر ذلک فی أحادیث أهل السنه أیضا [۱].

و الثانیه [۲] ما دل علی صحه بیع الخنزیر وضعا، بدعوی أنها صریحه فی جواز استیفاء الدین من ثمن الخنزیر، فلازم ذلک هو نفوذ بیعه وضعا و ان کان للبائع حراما تکلیفا و إلا فیلزم استیفاء الدین من مال الغیر فهو حرام لکونه أکلا للمال بالباطل.

و من هنا یظهر الوجه فی دلاله قوله ع فی روایه محمد بن مسلم (أما للمقتضی فحلال و أما للبائع فحرام) علی صحه بیع الخنزیر وضعا و حرمته تکلیفا.

و جمع بینهما فی الوسائل بحمل المجوزه علی فرض کون البائع ذمیا، و استشهد علیه بموثقه منصور [۳] لدلالتها علی جواز خصوص بیع الذمی الخنزیر، فتکون مقیده لما یدل علی جواز بیعه مطلقا

- الخنزیر مما یکتسب به، و ج ۱ کا باب ۱۰۷ بیع العصیر من المعیشه ص ۳۹۴ و ص ۳۹۵ و ج ۱۰ الوافی باب ۳۹ بیع الخمر ص ۳۸، و ج ۲ التهذیب باب المجازفه ص ۱۵۵.

[۱] جابر عن رسول اللّه ص ان اللّه حرم بیع الخنزیر. و أبو هریره عن رسول اللّه ص ان اللّه حرم الخنزیر و ثمنه. راجع ج ۶ سنن البیهقی ص ۱۲، و ج ۳ البخاری باب

بيع الميته ص ١١٠.

[٢] كا. محمد بن مسلم عن أبى جعفر ع فى رجل كانت له على رجل دراهم فباع خمرا أو خنازير و هو ينظر فقضاه فقال لا بأس به أما للمقتضى فحلال و اما للبائع فحرام. حسنه لإبراهيم بن هاشم، و فى ج ٢ يب فى القرض ص ۶٢ عن داود بن سرحان عن أبى عبد اللّه عليه السلام مثله بطرق صحيحه.

كا. زراره عن أبى عبد اللّه ع فى الرجل يكون لى عليه الدراهم فيبيع بها خمرا و خنزيرا ثم يقضى عنها قال لا بأس أو قال خذها. حسنه لإبراهيم.

يب. الخثعمى قال سألت أبا عبد اللّه ع فى الرجل يكون لنا عليه الدين فيبيع الخمر و الخنازير فيقضينا فقال لا بأس به ليس عليك من ذلك شى ء. مجهوله لقاسم بن محمد.

يب. عن أبى بصير قال سألت أبا عبد اللّه ع عن الرجل يكون له على الرجل مال فيبيع بين يديه خمرا و خنازير يأخذ ثمنه قال لا بأس به. ضعيفه لعبد اللّه بن بحر. راجع ج ١ كا باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشه ص ٣٩۴، و ج ٢ ئل باب ٨٩ أن الذمى إذا باع خمرا مما يكتسب به، و باب ٢٨ استيفاء الدين من الذمى من أبواب الدين، و ج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١۵۵، و ج ١٠ الوافى باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨.

[٣] قال قلت لأبى عبد اللّه ع لى على رجل ذمى دراهم فيبيع الخمر و الخنزير و أنا

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٨١

و فيه ان حمل المطلق على المقيد و ان كان من المسلمات، إلا أنه فيما كان بينهما تناف و تعاند نظير أعتق رقبه

و لا- تعتق رقبه كـافره، و لو لم يكن بينهمـا تنـاف كمـا فى المقام فلا وجه لـذلك الحمل و الصـحيح أن يقال ان الظاهر من خبر منصور، و من قوله «ع» فى روايه قرب الاسـناد (إنمـا له الثمن فلا- بأس أن يأخـذه) و من روايه عمار بن موسـى [1] هو جواز بيع الـذمى الخنزير قبـل الإسـلام، فيقيـد بهـا ما يـدل على حرمه بيعه مطلقا، إذن فتنقلب النسـبه و تصـير المانعه أخص من المجوزه و مقيـده لهـا، و عليه فلا- يجوز لغير الـذمى بيع الخنزير، و قـد اتضـح ممـا ذكرنـاه حكم بيع الخمر أيضا لأنها مـذكوره فى الأخبار المتقـدمه مع الخنزير. ثم انه اسـتدل غير واحد من الأعاظم على حرمه بيعه بالأخبار العامه المذكوره فى أول الكتاب، و قد عرفت ما فيها من ضـعف السند و الدلاله، ثم لا ينقضى العجب من المصنف حيث اقتصر فى الاستدلال على حرمه بيع الخنزير بالإجماع فقط و لم يتعرض للروايات و هو أعرف بالحال.

قوله: و كذلك أجزائهما.

أقول ظـاهر النصوص و الإجماعـات أنمـا تمنعان عن بيع الكلب و الخنزير بوصـفهما العنوانى و بصورتهما النوعيه التى بها شـيئيه الأشـياء فى دار تحققها و صـقع تكونها، و بما أن الأحكام الشرعيه إنما تترتب على الموضوعات العرفيه فلا مانع من شمول المنع للميته منهما، لصـدق عنوان الكلب و الخنزير عليها و لو بالمسامحه العرفيه، إذن فتكون المعامله عليها أيضا حراما، و أما أجزائهما فلا شبهه فى أنه لا يصدق عليها عنوان الكلب و الخنزير لا بالدقه العقليه و لا بالمسامحه العرفيه، و عليه فان كانت مما تحله الحياه شملتها أدله حرمه بيع الميته لصدقها عليها و ان جاز الانتفاع بها فى غير ما

هو مشـروط بالطهـاره و التـذكيه، و إن كـانت ممـا لاـ تحله الحيـاه كالشـعر و نحوه فحرمه البيع و الانتفـاع هنا متوقفه على مانعيه النجـاسه عنهمـا، إذ من الواضـح جـدا ان نجـاسه الكلب و الخنزير لاـ تختض بمـا تحله الحياه فقط، و حيث علمت أنها لا تصـلح للمـانعيه عن البيع و لاـ عن الانتفـاع، فلاـ مـانع عن بيعها للعمومات و لا عن الانتفاع بها بالمنافع المحلله لأصاله الإباحه، و من هنا أفتى بعضهم بجواز بيع شعر الخنزير و الانتفاع به فى غير ما هو مشروط بالطهاره، و ان منع عن بيعه بعض

حاضر فيحل لى أخذها فقال إنما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك. موثقه. راجع الأبواب المتقدمه من ئل و كا و الوافى.

[١] عن أبى عبد اللّه «ع» انه سئل عن رجلين نصـرانيين باع أحدهما من صاحبه خمرا أو خنازير ثم أسلما قبل أن يقبض الدراهم قال لا بأس. موثقه. راجع ج ١٠ الوافى ص ٣٩ و ج ٢ التهذيب الأطعمه المحرمه ص ٣١١.

فقهاء العامه «١» لأـنه نجس العين فلاـ يجوز بيعه إهانه له، نعم بناء على طهاره الخنزير كما ذهب اليه المالكى [١] يجوز بيع شعره لعدم نجاسته المانعه عنه.

على أنه ورد فى جمله من الأحاديث [٢] جواز الانتفاع بشـعر الخنزير فى غير ما هو مشروط بالطهاره، و على هذا فهو من الأموال عند الشارع أيضا.

حرمه التكسب بالخمر و كل مسكر مائع

اشاره

قوله: يحرم التكسب بالخمر و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوى.

أقول قد قامت الضروره من المسلمين [٣] و أطبقت الروايات من الفريقين على حرمه بيع الخمر و كل

---

[١] فى ج ١ فقه المذاهب ص ١١ المالكيه قالوا كل حى

طاهر العين و لو كلبا أو خنزيرا و معه نقل فى ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۳۱ عن المالكيه حرمه بيع النجس و مثله بالخمر و الخنزير

[۲] يب. زراره عن أبى جعفر «ع» قال قلت له ان رجلا من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير قال إذا فرغ فليغسل يده موثقه.

يب. برد الإسكاف قال سألت أبا عبد اللّه «ع» عن شعر الخنزير يعمل به فقال خذ منه فاغسله (فأغله) بالماء حتى يذهب ثلث الماء و يبقى ثلثاه ثم اجعله فى فخاره جديده ليله بارده فإن حمد فلا تعمل به و إن لم يحمد فليس له دسم فاعمل به و اغسل يدك إذا مسسته عند كل صلاه. ضعيفه لبرد. فى القاموس الفخاره كجبانه الجره ج الفخار.

برد الإسكاف قال قلت لأبى عبد اللّه «ع» إنى رجل خزاز و لا يستقيم علمنا إلا بشعر الخنزير نخرز به قال خذ منه و بره فاجعلها فى فخاره ثم أوقد تحتها حتى يذهب دسمها ثم اعمل به ضعيفه لبرد. راجع ج ۲ التهذيب المكاسب ص ۱۱۴، و ج ۲ ئل باب ۸۷ العمل بشعر الخنزير مما يكتسب به.

[۳] أما عند الخاصه فواضح، و أما عند العامه ففى ج ۲ فقه المذاهب ص ۶ و ص ۷ الخمر و ما خامر العقل أى خالطه فأسكره و غيبه، فكل ما غيب العقل من الخمر و النبيذ و غيرهما من أقسام المسكرات فهو حرام، سواء كان مأخوذا من العنب أو التمر أو العسل أو الحنطه أو الشعير، بل و لو من اللبن و الطعام أو غير ذلك.

و فى ج ۱ ص ۱۵ و من الأعيان النجسه المسكر المائع، سواء كان مأخوذا من عصير العتب أو

كان نقيع زبيب أو نقيع تمر أو غير ذلک، لأن اللّه تعالى قد سمى الخمر رجسا و الرجس فى العرف النجس، أما كون كل مسكر مائع خمرا فلما رواه مسلم من قوله «ع»

---

(۱) ج ۵ شرح فتح القدير ص ۲۰۲.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۸۳

مسكر مائع مما يصدق عليه عنوان الخمر من النبيذ و الفقاع و غيرهما، أما الخمر فشربها من أعظم الكبائر و أشد الجرائم فى نظر الشارع المقدس، لما فيه من المضار الدينيه و الخلقيه

كل مسكر خمر و كل مسكر حرام، و فى ج ۲ ص ۲۳۱ نقل اتفاق المذاهب الأربعه على حرمه بيع الخمر و ان كل نجس لا يصح بيعه. إذن فكل مسكر مائع و إن أخذ من اللبن لا يصح بيعه عند العامه كما لا يجوز شربه.

نعم فى ج ۳ تاج العروس ص ۱۸۷ و الخمر ما أسكر من عصير العنب خاصه و هو مذهب أبى حنيفه. و فى ج ۱ التذكره ص ۳ من البيع الفقاع عندنا نجس إجماعا فلا يجوز بيعه و لا شرائه لأنه كالخمر على ما تقدم خلافا للجمهور كافه. و قد عامت ان ظاهر كلماتهم على خلاف ما نسبه العلامه «ره» إليهم.

(روايات الخاصه) كا. محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه «ع» فى رجل ترک غلاما له فى كرم له يبيعه عنبا أو عصيرا فانطلق الغلام فعصر خمرا ثم باعه قال لا يصلح ثمنه ثم قال ان رجلا من ثقيف أهدى الى رسول اللّه (ص) راويتين من خمر فأمر بهما رسول اللّه (ص) فأهريقتا و قال ان الذى حرم شربها حرم ثمنها. حسنه لإبراهيم بن هاشم.

كا. زيد بن على عن آبائه «ع» قال

لعن رسول اللّه (ص) الخمر و عاصرها. الحديث.

ضعيفه لحسين بن علوان.

يب. الجراح المدايني قال قال أبو عبد اللّه «ع» من أكل السحت ثمن الخمر. ضعيفه لقاسم بن سليمان. الى غير ذلك من الروايات الكثيره. راجع ج ۱ كا باب ۱۰۷ بيع العصير من المعيشه ص ۳۹۴، و ج ۲ كا باب شارب الخمر ص ۱۹۰، و ج ۲ التهذيب باب الغرر ص ۱۵۵ و ج ۱۰ الوافى فى باب ۳۹ بيع الخمر ص ۳۸، و ج ۲ ئل باب ۳۲ تحريم أجر الفاجره و باب ۸۴ تحريم بيع الخمر مما يكتسب به، و ج ۲ المستدرك ص ۴۵۲، و ج ۱۶ البحار باب ۸۶ حرمه شرب الخمر و ج ۲۳ ص ۱۴.

(روايات العامه) فى ج ۳ البخارى باب تحريم التجاره فى الخمر آخر البيوع ص ۱۰۸ عن عائشه قال النبى (ص) حرمت التجاره فى الخمر، و فى ج ۶ سنن البيهقى ص ۱۲ عن أبى هريره ان رسول اللّه (ص) قال ان اللّه حرم الخمر و ثمنها، و فى روايه أخرى السحت ثمن الخمر، و فى ج ۸ ص ۲۸۶ عن ابن عباس قال بلغ عمر ان رجلا باع خمرا قال قاتل اللّه فلانا باع الخمر. الحديث. و فى ص ۲۸۷ عن ثابت بن يزيد قال لقيت عبد اللّه بن عمر فسألته عن ثمن الخمر فقال ان رسول اللّه قال ان اللّه لعن الخمر و عاصرها. الحديث. الى غير ذلك من رواياتهم المتظافره.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۸۴

و البدنيه و الاجتماعيه، و يدل على حرمه جميع شؤنها الخير المشهور بين الخاصه و العامه من أن رسول اللّه ص «لعن الخمر و عاصرها و معتصرها

و بائعها و مشتريها و ساقيها آكل ثمنها و شاربها و حاملها و المحموله إليه». و أما النبيذ المسكر فيدل على حرمه بيعه كلما دل على حرمه بيع الخمر وضعا و تكليفا لكونه خمرا واقعا، لقوله ع [١] «فما فعل فعل الخمر فهو خمر» و لقوله ع «فما كان عاقبته عاقبه الخمر فهو خمر» فمن البديهى أن النبيذ يفعل ما تفعله الخمر و يسكر كاسكار الخمر، إذن فيكون ذلك مثلها فى جميع الأحكام، و من هنا ورد فى بعض الروايات [٢] «شه شه تلك الحمره المنتنه» أى النبيذ المسكر، على أنه جعل الامام ع من أقسام السحت ثمن النبيذ المسكر فى روايه عمار الآتيه، و هذه الروايه و ان لم يكن فيها دلاله على حرمه البيع تكليفا لظهورها فى الحكم الوضعى فقط إلا ان فى غيرها كفايه، فإنه بعد ما صدقت الخمر عليه حقيقه فيترتب عليه جميع أحكامها التى منها حرمه البيع، و هكذا الفقاع لكونه خمرا مجهولا استصغرها الناس و قد نزل ذلك منزله الخمر فى عده من الروايات [٣] بل فى بعضها ما يدل على

---

[١] على بن يقطين عن أبى إبراهيم قال ان اللّه لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبه الخمر فهو خمر. موثقه. راجع ج ٢ كا باب حرمه الخمر لفعلها ص ١٩۴ و ج ٢ التهذيب الأشربه ص ٣١٠، و ج ١١ الوافى باب ١۵٧ حرمه الخمر لفعلها ص ٨۴ و ج ٣ ئل باب ١٩ ما فعل فعل الخمر من الأشربه المخرمه.

[٢] الكلبى النسابه قال سألت أبا عبد اللّه ع عن النبيذ فقال حلال قلت إنا نبذه فنطرح فيه العكر و ما سوى

ذلک فقال ع شه شه- کلمه تقبیح- تلک الخمره المنتنه الحدیث ضعیفه لمعلی بن محمد البصری و سهل بن زیاد، راجع ج ۲ کا باب النبیذ ص ۱۹۵، و ج ۱۱ الوافی باب ۱۶۰ النبیذ ص ۸۶، و ج ۱ ئل باب ۲ النبیذ من الماء المضاف، و ج ۱ التهذیب باب المیاه ص ۶۲.

[۳] کا. الجعفری قال سألت أبا الحسن الرضا ع عن الفقاع فقال هو خمر مجهول فلا تشربه یا سلیمان لو کان الدار لی أو الحکم لقتلت بایعه و لجلدت شاربه. ضعیفه لسهل و محمد ابن إسماعیل الرازی.

کا. الحسین القلانسی قال کتبت الی أبی الحسن الماضی ع أسأله عن الفقاع فقال لا تقربه فإنه من الخمر. ضعیفه لمحمد بن سنان و القلانسی. کا. الوشاء قال کتبت إلیه-

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۸۵

مبغوضیه بیعه کقوله ع: لو أن الدار داری لقتلت بایعه.

تذکره

هل تختص حرمه البیع بالمائعات المسکره کما یظهر من المصنف أم نعم جمیع المسکرات و لو کانت من الجوامد خلاف، ربما یقال بالثانی لوجوه:

الأول ان المستفاد من کلام بعض اللغویین [۱] هو أن الخمر ما یخامر العقل و یخالطه فتشمل المسکرات الجامده أیضا.

و فیه انه لا نسلم اعتبار قول اللغوی خصوصا فی مثل المقام من جهه العلم بعدم صحه صدق الخمر علی المجامد، علی أن الظاهر من کلام تاج العروس [۲] هو ذلک أیضا فإنه ذکر الخلاف فی اختصاص الخمر بما أسکر من عصیر العنب خاصه و فی عمومه المسکر من عصیر کل شی ء، و أما المسکر الجامد فخارج عن محل الخلاف.

الثانی أن الظاهر من التنزیل فی قوله «ص» [۳] «کل مسکر خمر» ترتب جمیع آثار الخمر أو آثارها الظاهره

عليه التى منها حرمه البيع.

يعنى الرضا ع أسأله عن الفقاع قال فكتب حرام و هو خمر و من شربه كان بمنزله شارب الخمر قال و قال أبو الحسن الأخير ع لو أن الدار دارى لقتلت بايعه و لجلدت شاربه و حدّه حد شارب الخمر و هى خمره استصغرها الناس. موثقه. راجع ج ٢ كا باب الفقاع ص ١٩٧، و ج ٢ التهذيب الأشربه ص ٣١٣، و ج ١١ الوافى باب ١۶٢ الفقاع ص ٨٨، و ج ٣ ئل باب ٢٧ تحريم الفقاع من الأشربه المحرمه.

[١] فى ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ و اختلف فى وجه تسميه الخمر فقيل لأنها تخمر العقل و تستره، أو لأنها تخامر العقل أى تخالطه كما فى الحديث، و فى المصباح الخمر اسم لكل مسكر خامر العقل. و فى مفردات الراغب و الخمر و سميت لكونها خامره لمقر العقل و هو عند بعض الناس اسم لكل مسكر و عند بعضهم اسم للمتخذ من العنب و التمر.

[٢] فى ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ و الخمر ما أسكر من عصير العنب خاصه أو عام أى ما أسكر من عصير كل شى ء و العموم أصح.

[٣] ضعيفه لعبد الرحمن بن زيد و أبيه و أحمد بن الحسن الميثمى و عطا بن يسار، راجع ج ٢ كا باب تحريم كل مسكر من الأشربه ص ١٩٣، و ج ٢ التهذيب الأشربه ص ٣١٠، و ج ١١ الوافى باب ١۵۶ حرمه كل مسكر من المشارب ص ٨٢، و ج ٣ ئل باب ١۵ تحريم كل مسكر من الأشربه المحرمه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٨۶

و فيه أن الروايه ضعيفه السند و غير منجبره بعمل المشهور و

ان قلنا بالانجبار فی موارد عمل المشهور فان مقتضی العمل بعموم التنزیل الحکم بنجاسه المسکر الجامد، مع أنه لم یقل به أحد و أما التزام الفقهاء رضوان اللّه علیهم بإجراء جمیع أحکام الخمر علی کل مسکر مائع فهو لیس لأجل الأخذ بعموم التنزیل بل للروایات الخاصه کما عرفت.

الثالث روایه عمار بن مروان [۱] فإنها تدل علی أن ثمن المسکر من السحت إلا أنها ظاهره فی الحکم الوضعی.

و فیه أن الاستدلال بها متوقف علی أن تکون الروایه کما نقله التهذیب المطبوع و بعض نسخ الوسائل بأن یکون لفظ المسکر معطوفا علی النبیذ، و أما إذا کان وصفا له بإسقاط الواو بینهما کما فی غیر نسخه التهذیب و بعض نسخ الوسائل فهی لا محاله تسقط عن الدلاله، إذا عرفت ذلک فاعلم انه و إن کان لفظ المسکر معطوفا علی النبیذ فی روایه التهذیب إلا أنها مذکوره فی الوافی و الکافی بدون العطف بل بالتوصیف، فترجیحهما علی نسخه التهذیب من الوضوح بمکان و لو مع دوران الأمر بین الزیاده و النقیصه، و یؤید ذلک ما فی روایه الخصال علی ما فی الوسائل من جعل لفظ المسکر وصفا للنبیذ.

تبصره

لا یخفی علیک أنه لا یبعد اختصاص الروایات بما کان المطلوب منه الشرب و الإسکار، و أما لو کان الغرض منه شی ء آخر و لم یکن معدا للإسکار عند العرف و لو کان من أعلی مراتب المسکرات کالمایع المتخذ من الخشب أو غیره المسمی بلفظ (أکل) لأجل المصالح النوعیه و الأغراض العقلائیه، فلا یحرم بیعه لانصراف أدله حرمه بیع الخمر عنه وضعا و تکلیفا کانصراف أدله عدم جواز الصلاه فیما لا یؤکل لحمه عن الإنسان.

قوله: و فی بعض الأخبار یکون

لی علی الرجال دراهم.

أقول قد ورد فی جمله من

---

[۱] کا. قال سألت أبا جعفر «ع» عن الغلول قال کل شی ء غل من الامام فهو سحت و السحت أنواع کثیره منها ثمن النبیذ المسکر. ضعیفه لسهل بن زیاد.

یب عنه «ع» و السحت أنواع کثیره منها ثمن النبیذ و المسکر. حسنه لإبراهیم بن هاشم. راجع ج ۱ کا باب ۴۲ السحت ص ۳۶۳، و ج ۲ التهذیب المکاسب ص ۱۱۰، و ج ۱۰ الوافی باب ۴۳ السحت ص ۳۲ و ج ۲ ئل باب ۳۲ تحریم أجر الفاجره مما یکتسب به

[۲] فی ج ۲ ئل الباب ۳۲ المذکور و فی ج ۲۳ البحار ص ۱۴.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۸۷

الروایات جواز تخلیل الخمر بمعالجتها بالملح و نحوه، و علیه تحمل الروایه ابن أبی عمیر [۱] الظاهره فی جواز أخذ الخمر من الغریم لاستیفاء الدین منه و إفسادها بعد الأخذ، و یؤید ذلک الحمل تفسیر علی بن حدید الإفساد فیها بالتخلیل.

قوله: و المراد به إما أخذ الخمر مجانا.

أقول حمل الروایه بنحو المانعه الخلو إما علی أخذ الخمر مجانا ثم تخلیلها، أو أخذها و تخلیلها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم، لا یستقیم، أما الوجه الأول فلأن أخذها مجانا ثم تخلیلها لا یوجب سقوط الدین عن الغریم و هی صریحه فی حصول الوفاء بمجرد الأخذ، و أما الوجه الثانی فهو خلاف ظاهر الروایه فإن الموجود فیها لیس إلا کون استیفاء الدین بالخمر نفسها، علی أن المالک لم یعط الخل وفاء عن الدراهم و إنما أعطی الخمر لذلک فقط، إذن فیحتاج أخذ الخل کذلک إلی إذن جدید من المالک، و الروایه صریحه فی خلافه.

لا یتوهم أن الروایه

ظاهره فی جواز اشتراء الخمر بقصد التخلیل فنرفع الید بها عن ظهور ما یدل علی حرمه بیعها مطلقا وضعا و تکلیفا، و علیه فتختص حرمه بیع الخمر بغیر هذه الصوره، فإن هذا التوهم فاسد لکونها أجنبیه عن قضیه البیع و الشراء و إنما هی راجعه إلی جواز أخذ الخمر من المدیون مسلما کان أو کافرا وفاء عن الدین إذا کان الأخذ بقصد التخلیل و الإفساد، نعم لو التزامنا بما التزم به المصنف فیما تقدم من أن (معنی حرمه الاکتساب حرمه النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر) و أن (ظاهر أدله تحریم بیع مثل الخمر منصرف الی ما لو أراد ترتیب الآثار المحرمه أما لو قصد الأثر المحلل فلا دلیل علی تحریم المعامله) لتوجه القول بجواز بیع الخمر و شرائها بقصد التخلیل و لکنک عرفت ما فیه من الوهن.

تنبیه

قد تقدم فی بیع الخنزیر ظهور روایه منصور و غیرها فی صحه بیع الذمی خمره و خنازیره

---

[۱] ابن أبی عمیر و علی بن حدید عن جمیل قال قلت لأبی عبد اللّه «ع» یکون لی علی الرجل الدراهم فیعطنی بها خمرا فقال خذها ثم أفسدها قال علی (ابن حدید) و اجعلها خلا موثقه. راجع ج ۲ التهذیب الأشربه ص ۳۱۱، و ج ۱۱ الوافی باب ۱۶۵ الخمر یجعل خلا ص ۹۱، و ج ۳ ئل باب ۳۱ عدم تحریم الخل من الأشربه المحرمه، و فی الوافی بعد ما نقل الروایه قال زاد علی بن حدید فی حدیثه قوله و اجعلها خلا و ربما یوجد فی بعض النسخ «نسخه التهذیب» لفظه علیه السلام و کأنه من غلط الناسخ و ذهاب و همه الی أمیر المؤمنین «ع» ثم لا

یخفی أن نسبه التفسیر الی ابن أبی عمیر کما فی المتن ناشئ من سهو القلم

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۸۸

من ذمی آخر، فیقید بها ما یدل علی حرمه بیع الخمر و کون ثمنها سحتا، و علیه فتنقلب النسبه و یکون ما یدل علی المنع أخص مما یدل علی الجواز مطلقا کروایتی محمد بن مسلم و زراره المتقدمتین فی ذلک البحث، إذن فنحمل المطلق علی المقید فتصیر النتیجه أنه یجوز للذمی أن یبیع خمره من ذمی آخر.

جواز بیع المتنجس

اشاره

قوله: یحرم المعاوضه علی الأعیان المتنجسه الغیر القابله للطهاره.

أقول المشهور بین الخاصه و العامه [۱] حرمه المعاوضه علی الأعیان المتنجسه الغیر القابله للتطهیر، قال فی التذکره «۱» ما عرضت له النجاسه ان قبل التطهیر صح بیعه و یجب إعلام المشتری بحاله، و ان لم یقبله کان کنجس العین.

و قال فی المبسوط «۲» ما حاصله ان کان المتنجس جامدا و کان النجاسه العارضه رقیقه و غیر مانعه عن النظر الیه جاز بیعه و إلا فلا یجوز، و ان کان مائعا فإن قبل التطهیر صح بیعه و إلا فلا یصح. بل فی بعض الحواشی ان هذا الحکم مما لا خلاف فیه بل هو مما قام علیه الإجماع و الاشکال فی کونه مجمعا علیه.

ثم ان محصل کلام المصنف ان المتنجس إذا توقف الانتفاع به بالمنافع المحلله علی الطهاره نظیر المائعات المتنجسه المعده للشرب و المأکولات المتنجسه المعده للأکل، فإن بیعه لا یجوز للأخبار العامه المتقدمه، لظهورها فی أن حرمه الشی ء تستلزم حرمه بیعه و ثمنه و من هذا القبیل المتنجس، و ان لم یتوقف الانتفاع به علی الطهاره أو کان قابلا للتطهیر مع توقف الانتفاع به علیها فان بیعه یجوز، نعم

لا يجوز الاستدلال بقوله «ع» فى روايه تحف العقول (أو شى ء يكون فيه وجه من وجوه النجس) على حرمه بيعه، لان الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسه فإن وجه الشى ء إنما هو عنوانه فلا يشمل الأعيان المتنجسه فإن النجاسه فيها ليست إلا أمرا عرضيا فلا تكون وجها و عنوانا لها.

---

[۱] فى ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۳۱ عن المالكيه لا يصح بيع المتنجس الذى لا يمكن تطهيره على المشهور، أما الذى يمكن تطهيره فإنه يجوز بيعه مع الإعلام بالنجاسه و إلا فللمشترى حق الخيار. و عن الحنابله لا يصح بيع الدهن المتنجس أما النجس الذى يمكن تطهيره فان بيعه يصح. و عن الحنفيه يصح بيع المتنجس و الانتفاع به فى غير الأكل.

---

(۱) ج ۱ ص ۳ من البيع.

(۲) فى حكم ما يصح بيعه و ما لا يصح.

و فيه مضافا الى ما تقدم فى تلك الروايات من ضعف السند و الدلاله و عدم انجبارهما بشى ء انه إن كان المراد بالحرمه فيها هى الحرمه الذاتيه فلا تشمل المتنجس، بداهه أنها مختصه بالأعيان النجسه، إذن فيكون المتنجس خارجا عنها بالتخصص، و إن كان المراد بها ما يعم الحرمه الذاتيه و الحرمه العرضيه فيلزم على المصنف أن لا يفرق حينئذ بينما يقبل التطهير و ما لا يقبله، فان موضوع حرمه البيع على هذا التقدير ما يتصف بالنجاسه سواء كانت ذاتيه أم عرضيه، فإمكان التطهير لا يؤثر فى زوال الحرمه الفعليه عن موضوعها الفعلى، و مع الإغضاء عما ذكرناه لا دلاله فيها على حرمه بيع المتنجس لأنه ان كان المراد بالحرمه فيها حرمه جميع منافع الشى ء أو منافعه الظاهره فلا نشمل المتنجس، ضروره جواز

الانتفـاع به فى غير مـا يتوقف على الطهـاره كاطعـامه الصـبى لو قلنـا بجوازه أو البهـائم أو ينتفع به فى غير ذلـك من الانتفاعـات المحلله، و إن كـان المراد بها حرمه الأكل و الشـرب فقط فإنها لا نسـتلزم حرمه البيع لما عرفت مرارا من أنه لا ملازمه بين حرمه الأكل و الشرب و بين حرمه البيع فان كثيرا من الأشياء يحرم أكلها و شربها و مع ذلك يجوز بيعها، و أما دعوى الإجماع التعبدى على ذلك فجزافيه فان مدرك المجمعين هى الوجوه المذكوره على حرمه بيع المتنجس.

جواز بيع السباع و المسوخ الا القرد

قوله: قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها.

أقول أمـا المسوخ فالمشـهور بين أصـحابنا و بين العامه [١] حرمه بيعهـا، بـل فى المبسوط «۱» ادعى الإجمـاع عليهـا و على حرمه الانتفـاع بها، و فى الخلاف «۲» دليلنـا على حرمه بيعهـا إجمـاع الفرقه و قـوله (ص): ان الله إذا حرم شـيئا حرم ثمنه و هى محرمه الأكـل فيحرم ثمنهـا، و عن بعض فقهائنـا انه لاـ يجوز بيعهـا لنجاسـتها، فالمتحصـل من كلمـاتهم انه لا يجوز بيع المسوخ، لحرمه لحمها، و عدم وجود النفع فيها، و نجاستها و قيام الإجماع على حرمه التكسب بها، و الكل ضعيف، أما الحرمه فلا ملازمه بينها و بين حرمه البيع كما تقدم، و أما النجاسه فأيضا كذلك لو سـلمنا نجاسه جميع أفراد المسوخ، و أما عدم النفع فيها ففيه مضافا الى عدم اعتبار الماليه فى العوضين و كفايه

---

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابله يجوز بيع سباع البهائم كالفيل و السبع و نحوهما، و ككك عن الحنفيه، و فى ج ١ الخلاف للشيخ ص ٢٢٥ عن الشافعيه كلما ينتفع به يجوز بيعه

مثل القرد و الفيل و غير ذلك.

---

(۱) فی التجاره فی حکم ما یصح بیعه و ما لا یصح.

(۲) ج ۱ ص ۲۲۵.

الأغراض الشخصيه فى خروجها عن السفهيه، أنه لا شبهه فى جواز الانتفاع بها منفعه محلله أما الإجماع فنمنع كونه تعبديا و كاشفا عن رأى الحجه «ع» بل هو كسائر الإجماعات المنقوله فى المسائل المتقدمه فى استناده الى المدارك المعلومه، و يؤيد ذلك ما ورد فى بعض الروايات [۱] من جواز بيع عظام الفيل.

(نعم) ورد النهى [۲] عن بيع القرد و كون ثمنه سحتا، فان ثبت عدم الفصل فهو و إلا فلا بد من الحكم بعدم الجواز فى خصوص القرد.

و أما السباع فلا شبهه فى جواز بيعها لجواز الانتفاع بها بالاصطياد و نحوه و كذلك الانتفاع بجلودها على ما ورد فى جمله من الروايات «۱» بل فى حديث [۳] جواز بيع الفهود و فى آخر «۲» جواز بيع الهر و فى الثالث [۴] جواز بيع جلود النمر و فى روايه على بن جعفر [۵] جواز بيع جلود السباع و الانتفاع بها مطلقا.

---

[۱] عبد الحميد بن سعيد قال سألت أبا إبراهيم «ع» عن عظام الفيل يحل بيعه أو شرائه الذى يجعل منه الأمشاط فقال لا بأس قد كان لأبى منه مشط أو أمشاط. مجهوله لعبد الحميد راجع ج ۱ كا باب ۱۰۳ من المعيشه ص ۳۹۳، و ج ۲ التهذيب ص ۱۱۲، و ج ۱۰ الوافى باب ۴۳ من المكاسب ص ۴۱، و ج ۲ ئل باب ۶۶ جواز بيع عظام الفيل مما يكتسب به.

[۲] مسمع عن أبى عبد الله «ع» قال ان رسول الله (ص) نهى عن القرد أن

تشترى أو تباع. ضعيفه لسهل و محمد بن الحسن بن شمون. راجع الأبواب المتقدمه من الكتب المذكوره، و فى ج ۲ المستدرک ص ۴۲۶ عن الجعفريات من السحت ثمن القرد. موثقه.

[۳] عيص بن القاسم قال سألت أبا عبد اللّه «ع» عن الفهود و سباع الطير هل يلتمس التجاره فيها قال نعم. موثقه. راجع الأبواب المزبوره من كا و يب و الوافى و ئل.

[۴] أبو مخلد السراج قال كنت عند أبى عبد اللّه «ع» (فدخله رجلان) فقال أحدهما انى رجل سراج أبيع جلود النمر فقال مدبوغه هى قال نعم قال ليس به بأس. ضعيفه لأبى مخلد راجع ج ۲ ئل باب ۴۷ مما يكتسب به، و الأبواب المذكوره من يب و كا و الوافى.

[۵] على بن جعفر فى كتابه عن أخيه قال سألته عن جلود السباع و بيعها و ركوبها أ يصلح ذلک قال لا بأس ما لم يسجد عليها. موثقه. راجع ج ۲ ئل باب ۶۷ جواز بيع جلد غير مأكول اللحم مما يكتسب به.

---

(۱) منها موثقه سماعه المتقدمه فى ص ۷.

(۲) فى موثقه عبد الرحمن لا بأس بثمن الهر. و سنذكرها فى بيع كلاب الصيد.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۹۱

و بهذا نحمل ما يدل [۱] على حرمه بيع جلود السباع على الكراهه، نعم ذكر فى بعض روايات العامه [۲] انه لا يجوز بيع السنور و من هنا وقع الخلاف بينهم فى ذلک.

---

[۱] فى ج ۲ المستدرک ص ۴۲۶ عن الجعفريات من السحت ثمن جلود السباع. موثقه.

و فى ص ۴۳۶ عن دعائم الإسلام عن على «ع» قال من السحت ثمن جلود السباع. مرسله.

[۲] راجع ج ۶ سنن البيهقى ص ۱۰ و فى ج ۲

فقه المذاهب ص ۲۳۲ عن الحنابله و هل يصح بيع الهر خلاف و المختار انه لا يجوز.

[أما المستثنى من الأعيان المتقدمه]

جواز بيع العبد الكافر

قوله: يجوز بيع المملوک الكافر أصليا كان أم مرتدا مليا.

أقول إن المماليک من الكفار على أقسام ثلاث، فان كفرهم إما أصلى أو عرضى، و على الثانى فاما أن يعرضهم الكفر بارتدادهم عن المله و إما أن يعرضهم ذلک بارتدادهم عن الفطره، أما الكافر الأصلى و المرتد الملى فيجوز بيعهما بلا اشكال بل فى المتن (بلا خلاف ظاهر بل ادعى عليه الإجماع و ليس ببعيد) و لا يتوجه الاشكال على هذا الرأى من ناحيه الأخبار العامه المتقدمه لما عرفت من وهنها، و لا من ناحيه النجاسه فإن الكافر و إن كان من الأعيان النجسه و يشمله قوله «ع» فى روايه تحف العقول (أو شى ء من وجوه النجس) إلاـ أن جميع منافعه غير متوقفه على الطهاره بل يجوز الانتفاع به فى غير ما اعتبرت فيه الطهاره، و الروايه لضعف سندها لاـ تصلح للمانعيه، و توهم قيام الإجماع على عدم الجواز، إنما هو توهم فاسد، إذ مع كثره المخالف و دعوى انعقاد الإجماع على الجواز لا يبقى مجال لهذا التخيل، بل من القريب جدا أن يكون مدرک توهم الإجماع تلک الأخبار العامه، إذن فتكون المعاوضه على المملوک الكافر الأصلى و المرتد الملى مشموله للعمومات و هذا مضافا الى ما يظهر من جمله من الروايات [٣] جواز بيع المملوک الكافر

[٣] إبراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن «ع» فى شراء الروميات قال اشترهن و بعهن موثقه. إسماعيل بن الفضل قال سألت أبا عبد اللّه «ع» عن شراء مملوكى أهل الذمه إذا أقروا لهم بذلک فقال إذا أقروا لهم بذلک فاشتر و

انکح. مرسله.

رفاعه النحاس قال قلت لأبی الحسن الرضا «ع» إن الروم یغیرون علی الصقالبه فیسرقون أولادهم من الجواری و الغلمان فیعمدون الی الغلمان فیخصونهم ثم یبعثون بهم الی بغداد الی التجار فما تری فی شرائهم و نحن نعلم انهم قد سرقوا و إنما أغاروا علیهم من غیر حرب کانت بینهم فقال لا بأس إنما أخرجوهم من الشرک إلی الإسلام. ضعیفه لسهل بن زیاد. الصقالبه بالسین و الصاد جیل من الناس حمر الألوان کانوا بین بلغر و قسطنطنیه. زکریا بن آدم

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۹۲

و أما المرتد الفطری ففی التذکره «۱» المرتد إن کان عن فطره ففی صحه بیعه نظر ینشأ من تضاد الحکمین و من بقاء الملک فان کسبه لمولاه. و مراده ان الحکم بالقتل و الحکم بوجوب الوفاء بالعقد متضادان. و التحقیق إن ما یظهر من مطاوی کلمات الأصحاب تصریحا أو تلویحا فی منشأ الاشکال هنا وجهان، الأول من جهه نجاسته، و الثانی من جهه عدم صدق المال علیه أما الوجه الأول فهو یظهر من بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد حیث بنی جواز بیع المرتد علی قبول توبته بل بنی جواز بیع مطلق الکافر علی قبوله للطهر بالإسلام.

و فیه مضافا الی منع مانعیه النجاسه عن البیع، انه لو کان جواز بیعه مبنیا علی زوال نجاسته بالتوبه لما کان فرق بین أقسام الکفار فی ذلک، سواء کان کفرهم أصلیا أم عرضیا و سواء کان عروضه بالارتداد عن المله أم عن الفطره، و سواء تقبل توبتهم أم لم تقبل، و ذلک لما عرفت فی بیع المتنجس ان فعلیه الحکم إنما هی بفعلیه موضوعه، فإذا قلنا بمانعیه النجاسه عن البیع کانت مانعه عنه بوجودها

الفعلى سواء كانت قابله للزوال أم لا كيف فإنه بعد صيروره الموضوع فعليا من جميع الجهات فتلك القابليه لا تؤثر فى انفكاك الحكم عنه على أن إمكان طهره بالتوبه لا يستلزم تحقق الطهاره لاحتمال أن لا يتوب و لا يخرج الإمكان الاستقبالى من القابليه إلى الفعليه. إذن فلا تمنع النجاسه عن بيع العبد إذا ارتد عن الفطره.

و أما الوجه الثانى فربما يقال بأن النجاسه و إن لم تكن مانعه عن البيع إلا أن العبد بارتداده عن الفطره يخرج عن المليه لوجوب قتله و إن تاب، إذن فيكون فى معرض التلف، و كذلك المرتد الملى إذا لم يتب، و من هنا استشكل غير واحد من أعاظم الأصحاب فى رهن الفطرى بدعوى أن الغرض من الرهانه هى الوثاقه فهى منتفيه فيه.

و فيه أن عدم سقوط القتل عنه لا يخرجه عن حدود الماليه، فإن الانتفاع به بالعتق بمكان من الإمكان، و لذا لو قتله غير الحاكم بدون إذنه لضمنه، كيف فإنه من هذه الجهه ليس إلا كالمملوك المريض المشرف على الموت، فهل يتوهم أحد سقوطه بذلك عن الماليه بحيث لا يوجب

قال سألت الرضا «ع» عن قوم من العدو الى أن قال و سألته عن سبى الديلم يسرق بعضهم من بعض و يغيرون المسلمون عليهم بلا إمام أ يحل شرائهم قال إذا أقروا بالعبوديه فلا بأس بشرائهم. مجهوله لمحمد بن سهل. راجع ج ١ كا باب ٩٣ من المعيشه ص ٣٨٨، و ج ٢ التهذيب بيع الحيوان ص ١٣٧، و ج ١٠ الوافى باب ٤٠ بيع الرقيق ص ٣٩، و ج ٢ ئل باب ١ جواز الشراء من رقيق أهل الذمه و باب ٢ من بيع الحيوان.

---

۴ من البيع.

إتلافه الضـمان، و مع الغمض عن جميع المـذكورات ان هذا الوجه إنما يصـلح للمانعيه إذا حصل الجزم بالقتل لبسط يد الحاكم الشرعى عليه و على إجراء الحدود لا مطلقا، إذن فيكون الدليل أخص من المدعى.

جواز بيع كلب الصيد

اشاره

قوله: يجوز المعاوضه على غير كلب الهراش فى الجمله بلا خلاف ظاهر.

أقول حيث لم يكن غير كلب الهراش من أقسـام الكلاـب على إطلاـقه ممـا قام الإجماع على جواز بيعه، فجعل المصـنف الجواز المقيد بالإجمال موردا لعدم الخلاف. فإنك ستعرف وقوع الخلاف فى بيع كلب الماشيه و الحائط و الزرع.

ثم ان تحقيق هذه المسأله فى ضمن جهات الجهه الأولى الظاهر أنه لا خلاف بين الإماميه فى جواز بيع كلب الصيد الذى اتصف بملكه الاصـطياد، و يطلق عليه الصـيود بالحمـل الشـائع ففى الخلاف «۱» دليلنـا إجمـاع الفرقه، بـل دعوى الإجماع المحصل عليه فضلا عن الإجماع المنقول غير جزافيه، إلا ما نسب الى ابن أبى عقيل من المنع عن بيع الكلب على إطلاقه استنادا الى العمومات، و مـا يظهر من النهايه «۲» من قصـر جواز التكسب به على السـلوقى و الماشـيه و الزرع، إلا أنك قد عرفت فى بيع الكلب الهراش أن المطلقات و إن كانت متظافره و لكنها قيـدت بالروايات الخاصه التى تـدل على جواز بيع الصـيود من الكلاب سـلوقيا كان أم غير سلوقى و سنذكرها فى الجهه الثانيه، نعم عن أكثر العامه انه لا يجوز بيع الكلب و لو كان كلب صيد كما تقدم.

و قـد ورد النص «۳» من طرقهم عن النبى (ص) على خلاـفه. و ربمـا يتوهم تخصـيص روايـات الجواز بالسـلوقى بـدعوى انه هو المنساق منها لانصراف كلب الصيد إليه لكثره وقوع

الاصطياد به فى الخارج أو أنه لا يتبادر و لا ينساق غيره من تلك الروايات، فيبقى غير السلوقى تحت مطلقات المنع عن التكسب بالكلاب.

و فيه مضافا الى كون الروايات خاليه عن ذكر السلوقى، و كثره الاصطياد بغيره و ان كان أقل بالنسبه اليه، و ان المراد بالسلوقى هو مطلق كلب الصيد و ان كان من غير جنسه كما صرح به غير واحد من الأعاظم، أنه يرد عليه ما فى المتن من (عدم الغلبه المعتد بها على فرض تسليم

---

(۱) ج ۱ ص ۲۲۴.

(۲) أول المكاسب.

(۳) فى ج ۶ سنن البيهقى ص ۶ عن جابر نهى عن ثمن الكلب و السنور إلا كلب الصيد.

كون مجرد غلبه الوجود من دون غلبه الاستعمال منشأ للانصراف) و عليه فلا مجال لتخصيص جواز البيع بالسلوقى فقط.

ثم أجاب عنه المصنف ثانيا و قال (مع أنه لا يصح فى مثل قوله ثمن الكلب الذى لا يصيد أو ليس بكلب الصيد لأن مرجع التقييد إلى إراده ما يصح عنه سلب صفه الاصطياد) و حاصل كلامه ان الكلب و ان كان طبيعه واحده نعم جميع افراد الكلاب و تصدق عليها صدق الكلى على جزئياته و الطبيعى على أفراده، إلا أن لحاظ تلك الطبيعه عند جعلها موردا للحكم مع وصف الاصطياد تاره و بدونه اخرى، يستلزم انقسامها الى قسمين متضادين، و على هذا فيتقابل كلب الصيد و كلب الهراش تقابل التضاد كما هو الشأن فى كل ماهيه ملحوظه مع الأوصاف الخارجيه المشخصه تاره و بدونها أخرى، إذن فلا يصغى الى دعوى الانصراف بوجه لاستلزامه اتحاد المتضادين و وحده المتقابلين فهو محال.

و فيه ان كلامه هذا إنما يصح فى أمثال

قوله «ع» فى روايه محمد بن مسلم (ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت) فان ظاهر التوصيف ان وصف الاصطياد قد أخذ قيدا للموضوع إلاـ انه لا يتم فى قوله «ع» فى مرسله الفقيه (ثمن الكلب الذى ليس بكلب الصيد سحت) فان من القريب جدا ان لا يصدق كلب الصيد و لو بحسب نوعه على غير السلوقى، و لكن المرسله ضعيفه السند، ثم ان السلوق قريه فى ناحيه اليمن نسبت إليها كلاب الصيد إما لأجل أخذ أصلها منها أو لكون كلابها صيودا.

الجهه الثانيه انک قد عرفت ان مورد الروايات و معقد الإجماعات إنما هو الكلب المتصف بملكه الاصطياد و صار صيودا بالفعل، و حيث ان تلك الملكه التى هى مناط صحه بيع الكلاب و ملاكها لم تصر فعليه فى الجر و القابل للتعليم من السلوقى و الكبير الغير المعلم منه فيشكل الحكم بجواز بيعهما.

و ربما يقال فى وجه الصحه فيهما. بأن الأخبار الوارده فى بيع الكلاب على ثلاث طوائف أما الطائفه الأولى فتدل على حرمه بيع الكلاب على وجه الإطلاق كالمطلقات و قد تقدمت جمله منها فى بيع الكلب الهراش و سمعت ان أكثرها ضعيفه السند.

و أما الطائفه الثانيه [۱] فتدل على جواز بيع ما كان صيودا بالفعل و متصفا بملكه

---

[۱] كا و يب. أبو عبد اللّه العامرى قال سألت أبا عبد اللّه «ع» عن ثمن الكلب الذى لا يصيد فقال سحت فأما الصيود فلا بأس. مجهوله لقاسم بن وليد.

يب. محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه «ع» قال ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت ثم قال و لا بأس بثمن الهر. موثقه.

الاصطياد سواء كان سلوقيا أم غير سلوقى.

و

أما الطائفه الثالثه [١] فتدل على جواز بيع كلب الصيد كمرسله الصدوق و غيرها، و المحتمل فى الطائفه الأخيره منها ثلاثه: الأول ان يكون المراد بكلب الصيد ما كان صيودا بالفعل و كلب صيد بشخصه و واجدا للملكه الاصطياد بنفسه، فيكون الغرض من المركب هى اضافه الشخص الى وصفه، و حينئذ فترجع هذه الطائفه إلى الطائفه الثانيه و يجرى فيها الاشكال المتقدم أيضا من دعوى انصرافها إلى السلوقى مع جوابها، و عليه فنقيد بها و بالطائفه الثانيه الطائفه الأولى، فتصير النتيجه ان غير الصيود من الكلاب لا يجوز بيعه.

الثانى أن يراد به نوع كلب الصيد و ان لم يتصف بعض أفراده بملكه الاصطياد، و عليه فتختص هذه الطائفه الأخيره بالسلوقى فقط، فتكون النسبه بينها و بين الطائفه الثانيه هو العموم من وجه، إذ قد يكون الكلب صيودا و لا يكون من أفراد الكلاب السلوقيه و قد يكون من أفرادها و لا يكون صيودا بالفعل كالغير المعلم من السلوقى، و قد يجتمعان و حينئذ فيجوز تخصيص العمومات بكل من الطائفه الثانيه و الثالثه بناء على ما نقحناه فى الأصول من جواز تخصيص العام بالخاصين بينهما عموم من وجه، كما إذا ورد أكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الفساق منهم و لا تكرم النحويين منهم، فإنه جاز تخصيص أكرم

يب. ليث قال سألت أبا عبد اللّه «ع» عن الكلب الصيود يباع فقال نعم و يؤكل ثمنه موثقه. يب. عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه «ع» قال رسول اللّه (ص) و ثمن الكلب الذى لا يصطاد من السحت. ضعيفه لقاسم بن محمد. راجع ج ١ كا باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣، و ج ٢ التهذيب باب المكاسب

ص ۱۰۷ و بيع الخمر ص ۱۵۵ و كتاب الصيد ص ۳۰۲، و ج ۱۰ الوافى باب ۳۹ بيع الخمر ص ۳۹ و باب ۴۳ أنواع السحت ص ۴۱، و ج ۲ ئل باب ۴۲ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به.

[۱] يب. أبو بصير قال سألت أبا عبد اللّه «ع» عن ثمن كلب الصيد قال لا ـ بأس بثمنه و الآخر لا يحل ثمنه. ضعيفه لقاسم بن محمد.

الصدوق قال قال «ع» و ثمن الكلب الذى ليس بكلب الصيد سحت. مرسله. راجع ج ۲ يب ص ۱۰۷، و ج ۱۰ الوافى ص ۵۲، و ج ۲ ئل باب ۳۲ تحريم أجر الفاجره و باب ۴۲ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به، و فى دعائم الإسلام عن على «ع» انه قال لا بأس بثمن كلب الصيد. و فى فقه الرضا و ثمن الكلب سحت إلا كلب الصيد. راجع ج ۲ المستدرك ص ۴۳۰.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۹۶

العلماء بكلا الخاصين و ان كانت النسبه بينهما هو العموم من وجه، و عليه فيجوز بيع الصيود من غير السلوقى و بيع غير الصيود من السلوقى.

الثالث أن يراد به ما يكون بينه و بين الصيد نسبه و علاقه، بدعوى كفايه أدنى الملابسه فى صحه الإضافه كما هو الظاهر و الموافق للاستعمالات الدائره بين المحاورين، ضروره ان جمله كلب الصيد فى اللغه العربيه لم توضع لمعنى خاص بل أطلقت على حصه من الكلاب بوجه من المناسبه و بعلاقه الملابسه، كيف فإنها ترادف فى اللغه الفارسيه بلفظ (سك شكارى) و لا يعتبرون فى صحه ذلك الإطلاق أزيد من تلك المناسبه الإجماليه، و عليه فالنسبه بينها و بين الطائفه الثانيه هو العموم المطلق

فإنه على هذا يصح إطلاق كلب الصيد على الصيود مطلقا سلوقيا كان أم غيره و على السلوقى كذلك صيودا كان أم غيره، و على ذلك أيضا فيجوز تخصيص العمومات بهما بناء على جواز تخصيص العام بالخاصين بينهما عموم مطلق كما هو الظاهر على ما حققناه فى محله.

و أظهر المحتملات الثلاث هو الاحتمال الأخير لما عرفت من كفايه أدنى الملابسه فى صحه الإضافه ثم الثانى لكثره إضافه الموصوف الى وصف نوعه و بهذا صح جعله موضوعا للأحكام الشرعيه، و أما الاحتمال الأول فغير سديد جزما فان من المستبعد جدا اعتبار الانصاف الفعلى فى صحه إضافه الموصوف إلى الصفه و أن لا يكتفى فيها بأدنى المناسبه، هذا غايه ما يمكن أن يقال فى جواز بيع السلوقى على الإطلاق.

و لكنه فاسد إذ العمل بما ذكرناه على كلام الاحتمالين إنما يجوز فيما إذا لم يكن كل من الخاصين مقيدا بقيد به، يوافق العام و يسانخه، و إلا فينفى ذلك القيد بمفهومه أو منطوقه ما اختص به الخاص الآخر من ماده الافتراق، فيكونان من أفراد الدليلين المتعارضين فيسقطان للتعارض.

و فى المقام ان الظاهر من قوله «ع» فى الطائفه الثانيه (ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت) (و أما الصيود فلا بأس) هو ان غير الصيود من الكلاب يحرم بيعه و ان كان سلوقيا، فيشارك العام بمقتضى اشتماله القيد العدمى، كما ان الظاهر من قولهم عليهم السلام فى الطائفه الثالثه (و لا بأس بثمن كلب الصيد و الآخر لا يحل ثمنه) هو انه كلما كان كلب صيد بنوعه جاز بيعه صيودا كان أم لم يكن، و أما غير كلب الصيد فلا يجوز بيعه و إن كان صيودا، فيتعارضان فى الصغير و الكبير

غير المعلمين من السلوقى على الاحتمال الثالث من دعوى العموم المطلق بين الخاصين، و فى الصيود من غير السلوقى أيضا على الاحتمال الثانى من دعوى العموم من وجه بينهما، فصارت النتيجه على الاحتمال الثالث ان غير الصيود من

الكلاب لا يجوز بيعه و إن كان سلوقيا، و على الثانى فالصيود من غير السلوقى أيضا لا يجوز بيعه هذا كله مع الإغضاء عن سند الطائفه الثالثه، و إلا فهى لا تقاوم الطائفه الثانيه لضعف سندها، و عدم انجبارها بعمل المشهور، و حينئذ فينحصر المخصص لتلك العمومات فى الطائفه الثانيه، فترتفع الغائله من أصلها.

حرمه بيع كلب الحراسه

قوله الثالث كلب الماشيه.

أقول: هذه هى الجهه الثالثه من الكلام، الظاهر انه لا شبهه فى حرمه بيع الكلاب الثلاثه: أى كلب الماشيه، و كلب الحائط، و كلب الزرع، و يسمى كل واحد منهما بالكلب الحارس، و هذا هو المشهور بين القدماء، و قد دلت عليه العمومات المتقدمه، كما ان المشهور بين الشيخ (ره) و من تأخر عنه الجواز.

و قد استدل عليه بوجوه: الوجه الأول، دعوى الإجماع عليه كما يظهر من العلامه فى التذكره على ما حكاه المصنف (ره) قال: (يجوز بيع هذه الكلاب عندنا) و لكنا لم نجد ذلك فى التذكره. نعم ذكر الشيخ (ره) فى الخلاف «۱»: ان (بيع هذه الكلاب يجوز عندنا و ما يصح بيعه يصح إجارته بلا خلاف). و المحكى عن حواشى الشهيد: (ان أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعه). و ظاهر هذه العباره عدم وجود القول بالفرق بين الكلاب الأربعه فى جواز البيع و عدمه.

و فيه ان ذلك معارض بدعوى الإجماع على حرمه بيعها، على ان دعواه فى مثل هذه المسأله المختلف

فيها من الصعب المستصعب خصوصا مع عدم كونه إجماعا تعبديا كاشفا عن رأى الحجه لاحتمال ان المجمعين قد استندوا الى المدارك المعلومه المذكوره فى المقام.

و لا ينقضى العجب من الشهيد (ره) كيف يدعى: ان أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعه فى حرمه البيع و جوازه، مع كثره الاختلاف فى المسأله!!.

إلا أن يكون نظره الشريف فى ذلك الى العامه، فقد عرفت فى بيع كلب الهراش: ان طائفه منهم كالحنابله و الشافعيه و بعض فرق المالكيه ذهبوا الى ان بيع الكلاب مطلقا لا يصح حتى كلب الصيد و طائفه أخرى منهم كالحنفيه و بعض آخر من المالكيه ذهبوا الى صحه بيعها مطلقا حتى كلب الحراسه. أو يكون نظره الى جواز الانتفاع بها مطلقا و عدم جوازه كذلك، فان الفقهاء رضوان اللّه تعالى عليهم لم يفرقوا فى ذلك بين الكلاب الأربعه.

الوجه الثانى: ان ثبوت الديه على قاتلها فى الشريعه المقدسه يدل على جواز المعاوضه عليها و الى هذا أشار العلامه فى المختلف «٢» و قال: (و لأن لها ديات منصوصه، فتجوز المعاوضه

---

(١) ج ١ كتاب الإجاره ص ٢٧۶.

(٢) ج ٢ ص ١۶٣.

عليها). و قدرت هذه الديه فى كلب الماشيه بكبش، أو بعشرين درهما، و فى كلب الحائط بعشرين درهما، و فى كلب الزرع بقفيز من طعام.

و فيه ان ثبوت الديه لها فى الشريعه لا يدل على ملكيتها فضلا عن جواز المعاوضه عليها فقد ثبتت الديه فى الحر مع انه غير مملوك قطعا، بل لا يبعد ان يكون ثبوت الديه كاشفا عن عدم الملك مع فرض كون الشى ء محترما، و إلا لكان الثابت نقص القيمه، أو تخيير المالك بينه و بين الديه

كما فى العبد و الأمه.

الوجه الثالث: انه لا شبهه فى جواز إجارتها لحفظ الماشيه و الحائط و الزرع اتفاقا كما فى المتن، فيجوز بيعها لوجود الملازمه بينهما، و الى هذا الدليل أشار العلامه أيضا فى المختلف «۱» و قال: (و لأنه يجوز إجارتها فيجوز بيعها) و فيه انه لا ملازمه شرعيه بين صحه الإجاره و صحه البيع، فإن إجاره الحر و أم الولد جائزه بالاتفاق و لا يجوز بيعهما، كما لا ملازمه بين صحه البيع و صحه الإجاره، فإن بيع الشعير و الحنطه و عصير الفواكه و سائر المأكولات و المشروبات جائز اتفاقا، و لا تصح إجارتها فإن من شرائط الإجاره ان العين المستأجره مما يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها، و الأمور المذكوره ليست كذلك.

و بعباره اخرى ان جواز بيع الكلاب و عدمه من الأحكام الشرعيه و هى أمور توقيفيه فلا محيص عن اتباع أدلتها، فإن كان فيها ما يدل على جواز بيعها أخذ به، و إلا فالعمومات الداله على المنع متبعه.

الوجه الرابع: ما ذكره العلامه أيضا فى المختلف «۲» من انه (إذا جاز بيع كلب الصيد جاز بيع باقى الكلاب الأربعه، و الأول ثابت إجماعا فكذا الثانى، بيان الشرطيه: ان المقتضى للجواز هناك كون المبيع مما ينتفع به، و ثبوت الحاجه الى المعاوضه، و هذان المعنيان ثابتان فى صوره النزاع فيثبت الحكم علماء بالمقتضى السالم عن المعارض إذا الأصل انتفائه). و زاد عليه بعض أصحابنا: ان ما يترتب على الكلاب الثلاثه من المنافع أكثر مما يترتب على كلب الصيد، فإذا جاز بيعه كان بيع تلك الكلاب الثلاثه أولى بالجواز.

و فيه انه قياس واضح، فقد نهينا عن العمل به فى الشريعه المقدسه، بالأدله القاطعه،

و عليه فلا وجه لرفع اليد عن العمومات إلا فى الكلب الصيود.

الوجه الخامس: ان الحكم بجواز بيعها هو مقتضى الجمع بين الروايات، لأنا إذا لاحظنا للعمومات الداله على المنع، مع قوله (ع) فى روايه تحف القول: (و كل شى ء يكون لهم

---

(۱) الموضع المتقدم.

(۲) الموضع المتقدم.

فيه الصلاح من جهه من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريته) وجدنا ان النسبه بينهما هى العموم من وجه، فان العمومات تقتضى حرمه بيع الكلاب كلها، و إنما خرج منها بيع كلب الصيود فقط للروايات الخاصه، و هذه الفقره من روايه تحف العقول تقتضى صحه بيع كلما كان فيه جهه صلاح، فتشمل بيع كلب الماشيه و كلب الحائط و كلب الزرع أيضا، لجواز الانتفاع بها فى الحراسه، و بعد سقوطهما المعارضه يرجع فى إثبات الجواز التكليفى إلى أصاله الإباحه، و فى إثبات الجواز الوضعى إلى عمومات صحه البيع و التجاره عن تراض.

و فيه أولا: انا لو أغمضنا عما تقدم فى روايه تحف العقول. فإنها لا تقاوم العمومات المذكوره فى خصوص المقام، لأن كثره الخلاف هنا مانعه عن انجبار ضعفها بعمل المشهور.

و ثانيا: انه لا مناص من ترجيح العمومات عليها، إذ قد بينا فى علم الأصول: ان من جمله المرجحات عند معارضه الدليلين بالعموم من وجه ان يلزم من العمل بأحدهما إلغاء الآخر من أصله، و إسقاط ما ذكر فيه من العنوان عن الموضوعيه، و حينئذ فلا بد من العمل بالآخر الذى لا يلزم منه المحذور المذكور، و فى المقام لو عملنا بروايه تحف العقول للزم من ذلك إلغاء العمومات على كثرتها، و لسقط عنوان الكلب

المذكور فيها عن الموضوعيه لخروج الكلب الصيود منها بالروايات الخاصه كما عرفت، و لو خرجت الكلاب الثلاثه منها بالروايه المذكوره لما بقى تحتها إلا الكلب الهراش فقط. و يكفى فى المنع عن بيعه عدم وجود النفع فيه، فلا يحتاج الى تلك العمومات المتظافره، و يلزم المحذور المذكور، و اما إذا علمنا بالعمومات، و رفعنا اليد عن الروايه فإن المحذور لا يتوجه أصلا، لأن ما فيه جهه صلاح من الأشياء لا ينحصر فى الكلاب الثلاثه.

و نظير ذلك المعارضه بين ما ورد [١] من الأمر بغسل الثوب من أبواب ما لا يؤكل لحمه و ما ورد [٢] من نفى اليأس عن بول الطير و خرئه، فإنا لو قدمنا الخبر. الأول، و حكمنا

---

[١] عبد اللّه بن سنان قال: قال أبو عبد اللّه «ع»: اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه. حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع ج ١ ئل باب ٨ نجاسه البول من أبواب النجاسات و ج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥، و ج ١ كا باب ٣٧ أبوال الدواب ص ١٨، و ج ۴ الوافى باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠.

[٢] أبو بصير عن ابى عبد اللّه «ع» قال: كل شى ء يطير فلا بأس ببوله و خرئه. حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع ج ١ ئل باب ١٠ حكم ذوق الدجاج من النجاسات، و الأبواب المذكوره من كا و يب و الوافى.

بسببه بنجاسه خرء الطيور التى لا يؤكل لحمها لكان ذكر الطير فى الخبر الثانى لغوا محضا، إذ لا يبقى تحته إلا ما يؤكل لحمه من الطيور، و يكفى فى طهاره ذرقها ما يدل [١] على طهاره

بول مأكول اللحم، و هذا بخلاف العكس، فانا إذا عملنا بالخبر الثانى لم يلزم المحذور لكثره أفراد غير المأكول من غير جنس الطيور.

و من هذا القبيل أيضا معارضه ما يدل «١» على انفعال الماء القليل بملاقاته النجاسه لما يدل «٢» على عدم انفعال الجارى بذلك، فان العمل بالطائفه الاولى، و الحكم بانفعال الجارى بملاقاته النجاسه إذا كان قليلا يوجب كون ذكر الجارى فى الطائفه الثانيه لغوا، إذ لا يبقى فيها إلا الكر، و يكفى فى عدم انفعاله بملاقاته النجاسه ما يدل [٢] على عدم انفعال الكر بذلك على الإطلاق، و لو انعكس الأمر لم يلزم المحذور لكثره أفراد القليل من غير الجارى.

الوجه السادس: ما فى المتن من حكايه روايه ذلك عن الشيخ فى المبسوط، قال: (إنه روى ذلك يعنى جواز البيع فى كلب الماشيه و الحائط المنجبر قصور سنده و دلالته- لكون المنقول مضمون الروايه، لا معناها، و لا ترجمتها- باشتهاره بين المتأخرين).

و فيه أن الشهره بين المتأخرين لا تجبر ضعف الروايه، بل و لم يعلم استنادهم إليها فى فتياهم بالجواز، فلعلهم استندوا فى ذلك الى الوجوه المذكوره، كما يظهر ذلك ممن يلاحظ كلماتهم على أنه لم يثبت لنا كون المحكى عن الشيخ روايه فضلا عن انجباره هنا بالاشتهار، و توضيح ذلك: أن ناقل الروايه تاره ينقلها بألفاظها الصادره عن المنقول عنه، و اخرى بترجمتها بلغه اخرى غير لغه المروى عنه، و ثالثه بمعناها، كما هو المتعارف بين الرواه، خصوصا فى الأحاديث الطوال التى يعسر حفظ ألفاظها عاده، و رابعه بمضمونها، كما هو المرسوم بين الفقهاء فى مرحله الإفتاء.

---

[١] حريز و زراره انهما قالا: لا تغسل ثوبك من بول شى ء يؤكل لحمه. حسنه لإبراهيم ابن

هاشم. راجع ج ۱ کا باب ۳۷ أبوال الدواب ص ۲۸. و ج ۴ الوافی باب التطهیر من فضلات الحیوانات ص ۳۰ و ج ۱ ئل باب ۹ طهاره البول من کل ما یؤکل لحمه من أبواب النجاسات

[۲] محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه «ع» و سئل عن الماء تبول فیه الدواب و تلغ فیه الکلاب و یغتسل فیه الجنب؟ قال: إذا کان الماء قدر کر لم ینجسه شی ء. مجهوله لمحمد بن إسماعیل النیسابوری. راجع ج ۱ کا باب الماء الذی لا ینجسه شی ء ص ۲، و ج ۱ التهذیب باب المیاه ص ۱۱۷، و باب الأحداث ص ۱۲.

---

(۱) راجع ج ۱ ئل باب ۸ نجاسه ما نقص عن الکر من أبواب ماء المطلق.

(۲) راجع ج ۱ ئل باب ۵ عدم نجاسه الماء الجاری من أبواب ماء المطلق.

أما غیر القسم الأخیر فلا شبهه فی شمول أدله اعتبار الخبر له، کما هو واضح، و أما القسم الأخیر فلا تشمله تلک الأدله قطعا، لانحصارها فی الاخبار الحسیه، و رأی الفقیه من الأمور الحدسیه، فلا یکون حجه لغیره و لغیر مقلدیه، کما حقق فی علم الأصول.

و إذا عرفت ذلک اتضح لک أن المحکی عن الشیخ (ره) لا یکون مشمولا لأدله اعتبار الخبر لأن ظاهره أنه (ره) فهم باجتهاده جواز البیع من الروایات، و أشار إلیه بلفظ الإشاره بداهه أن الامام «ع» لم یبین الحکم علی النحو المذکوره فی العباره، و بلفظ الإشاره ابتداء من دون أن یکون مسبوقا أو ملحوقا بکلام آخر یدل علیه، و علیه فلم یثبت کون المحکی روایه حتی ینجبر ضعفها بعمل المشهور، و تکون حجه لنا فی

مقام الفتوى، نعم لو كانت الروايه بأصلها و أصله إلينا، و قلنا بانجبار ضعف الخبر بشى ء لكان لهذه الدعوى مجال واسع هذا كله على تقدير أن يكون المنقول فى المتن هو عين عباره الشيخ (ره).

و لكنها ليست ككك، فإنه قال فى تجاره المبسوط «۱»: (و روى ان كلب الماشيه و الحائط كذلك) و على هذا فهى روايه مرسله، و قابله للانجبار.

و مع ذلك لا- يجوز الاستناد إليها أيضا، لما عرفت فى البحث عن روايه تحف العقول من منع انجبار ضعف الروايه بشى ء صغرى و كبرى. على أن من البعيد جدا بل من المستحيل عاده أن تكون هناك روايه، و لم يظفر عليها غير الشيخ من علماء الحديث، أو وصلوا إليها و لكنهم لم يوردوها فى أصولهم المعده للروايه، حتى هو (ره) فى تهذيبيه.

و المظنون أن الشيخ (ره) اطلع عليها فى كتب العامه، و أوردها فى كتابه للمناسبه إلا أن أحاديثهم عن النبى (ص) فى النهى عن بيع الكلاب خاليه أيضا عن استثناء كلب الماشيه و كلب الحائط.

لا يقال: إن عدم اشتهار المرسله بين القدماء لا يمنع انجبار ضعفها بعمل المشهور من المتأخرين، فإن ظهورها إنما كان من زمان الشيخ (ره)، فيكون هذا عذرا لعدم عمل القدماء بها، و إنما يضر ذلك فيما إذا كانت الروايه بمرأى منهم و مسمع، ثم لم يعملوا بها لإعراضهم عنها.

فإنه يقال: إن ضعف الروايه إنما ينجبر بالشهره إذا عمل بها المشهور مع نقلهم إياها فى كتبهم من دون أن يستندوا فى ذلك الى نقل شخص واحد، و أما إذا انتهى سند الناقلين الى شخص واحد فنسبتها إلى النقله و غيرهم سيان، فمثل هذه الشهره لا توجب الانجبار.

---

(۱) راجع فصل حكم

ما یصح بیعه و ما لا یصح. و ج ۲ ئل باب ۴۲ تحریم بیع الکلاب مما یکتسب به.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۰۲

ضروره عدم اختصاص النقله بقرینه زائده لیمتازوا بها علی غیرهم. و إذن فنسبه المرسله الی العاملین و الناقلین کنسبتها إلینا، لأن مستندهم أجمع هو نقل الشیخ (ره) فقط: فلا یکون عملهم هذا جابرا لوهنها.

و یضاف الی ذلک ما قد عرفته مرارا من فساد البناء و المبنی، و أن الشهره لا تجبر ضعف الروایه صغری و کبری.

تذییل

المستفاد من أخبار الباب إنما هو حرمه بیع کلب الماشیه و کلب الحائط و کلب الزرع و أما المعاملات الأخری غیر البیع فلا بأس فی إیقاعها علیها، کاجارتها، و هبتها، و الصلح علیه بناء علی عدم جریان أحکام البیع علیه إذا کانت نتیجته المبادله بین المالین، فان المذکور فی تلک الأخبار هی حرمه ثمن غیر الصیود من الکلاب، و لا یطلق الثمن علی ما یؤخذ بدلا بغیر عنوان البیع من المعاملات.

ثم لا ـ یخفی: أن اقتناء تلک الکلاب و لو فی غیر أو ان الاصطیاد و الحراسه مما لا ـ إشکال فیه لأنها من الأموال و لو باعتبار الانتفاع بها فی وقت الاصطیاد و الحراسه، و حرمه بیع هذه الکلاب لا یضر بجواز اقتنائها، إذ لا ملازمه بین حرمه بیع شی ء و حرمه اقتنائه و الانتفاع به کیف و إن الانتفاع بها أکثر من الانتفاع بالکلب الصیود، خصوصا لأهل البادیه، و أصحاب الماشیه و البساطین و الزروع و نحوها، و لم یستشکل أحد فی جواز ذلک فیما نعلم، بل ورد فی أخبار الفریقین [۱] جواز اقتناء الکلاب الأربعه، إلا أن تلحق بالکلب الهراش.

---

[۱] فی ج ۲ المستدرک

باب ۳۵ كراهه اتخاذ الكلب من أبواب الدواب عن غوالى اللئالى عن النبى (ص) انه قال: من اقتنى كلبا إلا كلب ماشيه أو صيد أو زرع فقد انتقص من أجره كل يوم قيراط. مرسله.

أبو الفتوح فى تفسير قوله تعالى: (وَ مٰا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوٰارِحِ) الآيه، رخص النبى (ص) فى اقتناء كلب الصيد و كل كلب فيه منفعه مثل كلب الماشيه و كلب الحائط و الزرع رخصهم فى اقتنائه و نهى عن اقتناء ما ليس فيه نفع، الخبر. مرسله.

و فى ج ۶ سنن البيهقى ص ۹ عبد اللّه بن عمر يقول: سمعت رسول اللّه (ص) يقول:

من اقتنى كلبا إلا كلب ضارى لصيد أو ماشيه نقص من أجره كل يوم قيراطان.

و فى روايه أخرى قيل لابن عمر: إن أبا هريره يقول: أو كلب زرع، فقال: إن لأبى هريره زرعا. أقول: فى هذا الحديث إشاره إجماليه إلى مكانه أبى هريره فى

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۰۳

و قد يقال: بجواز بيع كلب الماشيه لقول على «ع» فى روايه قيس [۱]: (لا خير فى الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشيه). فإن جواز البيع من الخير الثابت فيه.

و فيه أن غايه ما يستفاد من الروايه هو جواز اقتنائه للانتفاع به فى حراسه الماشيه و اتصافه بالماليه بهذا الاعتبار، و أما جواز بيعه فلا يستفاد منها، لأنك قد عرفت عدم الملازمه بين كون الشى ء مالا، و بين جواز بيعه، و إذن فالروايه من جمله ما يدل على جواز اقتناء كلب الماشيه. و من هنا اتضح: أنه لا وجه لقياس ما يحرم بيعه من الكلاب الثلاثه بالخمر لإثبات عدم الماليه فيها، لا وجه لذلك لان الشارع قد ألغى ماليه الخمر، بخلاف

الکلاب الثلاثه، فإن مالیتها محفوظه فی نظر الشارع و إن حرم بیعها.

جواز بیع العصیر العنبی إذا غلی و لم یذهب ثلثاه

قوله الأقوی جواز المعاوضه علی العصیر العنبی إذا غلی، و لم یذهب ثلثاه.

أقول:

الغلیان عباره عن القلب، کما فی روایه الحماد [۲]، قال: (قلت: أی شی ء الغلیان؟ قال:

القلب). و المراد به حصول النشیش فیه بحیث یصیر أعلاه أسفله، ثم ان العصیر إذا غلی بنفسه حکم بنجاسته بمجرد ظهور النشیش فیه عند بعض القدماء، و قد شید أرکان هذا القول البطل البحاثه شیخ الشریعه (ره) فی رسالته العصیریه، و تبعه جمله ممن تأخر عنه و علی هذا فلا تحصل الطهاره و الحلیه فیه إلا بصیرورته خلا.

و یمکن تأیید هذا القول بروایه الکلبی النسابه المتقدمه فی بیع النبیذ (قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن النبیذ؟ فقال: حلال، قلت: إنا ننبذه فنطرح فیه العکر و ما سوی ذلک فقال «ع»: شه شه تلک الخمره المنتنه): و قد کنا نجزم بذلک القول فی سالف الأیام، ثم عدلنا عنه، و تحقیق الحق فی محله.

وضع الأحادیث الکاذبه، حسب اقتضاء أغراضه الفاسده و آرائه الکاسده.

[۱] محمد بن قیس عن أبی جعفر «ع» قال: قال: أمیر المؤمنین «ع»: لا خیر فی الکلاب إلا کلب صید أو کلب ماشیه. صحیحه. راجع ج ۲ کا باب ۱۲ الکلاب ص ۲۳۳، و ج ۱۱ الوافی باب ۲۱۲ الکلب ص ۱۱۷، و ج ۲ ئل باب ۴۳ کراهه اتخاذ الکلب من أحکام الدواب.

[۲] عن أبی عبد اللّه «ع» قال: سألت عن شرب العصیر؟ قال: تشرب ما لم یغل فإذا غلی فلا تشربه، قلت: أی شی ء الغلیان؟ قال: القلب. راجع ج ۳ ئل باب ۲ أن العصیر لا یحرم شربه من أبواب الأشربه المحرمه.

و ان كـان غليـانه بالنـار فهو محـل الكلام فى المقـام، و مورد النقض و الإبرام من جهه طهارته و عـدمها، و جواز شـربه و بيعه و عدمهما، و فصل بعضـهم بين العصـير العنبى و التمرى و حكم بنجاسه الأول و طهاره الثانى، و تحقيق ذلك و تفصـيله فى كتاب الطهاره، و وجهه الكلام هنا فى خصوص البيع فقط، و الظاهر جوازه.

و لنمهـد لبيان ذلك مقدمه، و هى أنه لا إشـكال فى ان العصـير العنبى سواء غلى أم لم يغل من الأموال المهمه فى نظر الشارع و العرف، و عليه فلو أتلفه أحـد ضـمن قيمته لمـالكه، كمـا لو أغلاه الغـاصب، فـإنه يضـمنه بنقصـان قيمته إذا كـان الغليـان موجبا للنقص، كأن أخـذ للتداوى فى غير أو ان العنب، فإنه لا قصور فى شـمول دليل اليد لذلك مع قيام السـيره القطعيه عليه و إن كان غليانه لا يوجب نقصان قيمته، أو كان سـببا لزيادتها فلا وجه للضـمان، كأن أخذ للدبس و نحوه فغصـبه الغاصب فأغلاه، و الوجه فى ذلك هو أن الغاصب و إن أحدث فى العصـير المغصوب وصـفا جديدا، إلا أن تصـرفه هذا لم يحدث عيبا فى العصير ليكون موجبا للضمان، بل صار وسيله لازدياد القيمه.

و من هنا ظهر لك ضـعف قول المتن: (لو غصب عصيرا فأغلاه حتى حرم و نجس لم يكن فى حكم التالف، بل وجب عليه رده، و وجب عليه غرامه الثلثين، و اجره العمل فيه حتى يذهب الثلثان) فقد عرفت عدم صحه ذلك على إطلاقه.

إذا علمت ذلك وقع الكلام فى ناحيتين، الناحيه الاولى: فى جواز بيع العصـير العنبى و عدمه بحسب القواعد، و الناحيه الثانيه: فى جواز بيعه و عدم

جوازه بحسب الروايات.

أما الناحيه الأولى: فقد يقال: بحرمه بيعه إذا غلى من جهه النجاسه، و الحرمه، و انتفاء الماليه، و لا يرجع شى ء من هذه التعليلات الى معنى محصل، أما النجاسه فإنها لم تـذكر إلا فى روايه تحف العقول، و المراد بها النجاسات الـذاتيه، فلا تشـمل المتنجسات، لأن نجاسـتها عرضيه، و لو سلمنا شمولها للمتنجسات فالنهى عن بيعها ليس إلا من جهه عرائها عن المنفعه المحلله، و لا شبهه فى أن العصـير العنبى المغلى ليس كـذلك، لوجود المنافع المحلله فيه بعد ذهاب ثلثيه، على أن مانعيه النجاسه عن البيع ممنوعه كما تقدم.

و أما الحرمه فقـد يقال: إن الروايات العامه المتقدمه دلت على وجود الملازمه بين حرمه الشـى ء و حرمه بيعه، إلا أنه فاسد، فقد تقـدم أنها ضـعيفه السـند، و أشـرنا أيضا الى عدم الملازمه بين حرمه الشـى ء و حرمه بيعه، على أن المراد بالحرمه فيها ما يعرض على الشـى ء بعنوانه الذاتى الأولى، فلا تشـمل الأشـياء المحرمه بواسـطه عروض أمر خارجى، و إلا للزم القول بحرمه بيع الأشـياء المباحه إذا عرضتهم النجاسه أو غيرها مما يوجب حرمتها العرضيه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۰۵

و أمـا انتفـاء المـاليه ففيه أن العصـير العنبى المغلى من الأموال الخطيره فى نظر الشارع و العرف و لـذا لو أتلفه أحـد لضـمنه كما عرفته. على أن الظاهر ان الماليه لا تعتبر فى صحه المعاوضه على الشى ء و أما الناحيه الثانيه: فقد استدل على حرمه بيعه بروايات: منهـا قوله «ع» فى روايه محمـد ابن الهيثم [۱]: إنه (إذا تغير عن حـاله و غلى فلاـ خير فيه حتى يـذهب ثلثـاه). فان البيع من جمله الخبير منفى فلا يجوز. و فيه أولا: انها روايه

مرسله، فلا تصلح للاستناد إليها فى الأحكام الشرعيه. و ثانيا: إنها بعيده عن حرمه البيع الظهور السؤال فى حرمه الشرب فقط، فلا تشمل البيع.

و منها قوله «ع» فى روايه أبى كهمس [٢]: (و إن غلى فلا يحل بيعه) فان ظاهرها نفى الحليه المطلقه تكليفيه كانت أم وضعيه، فتدل على حرمه بيع العصير إذا غلى و لم يذهب ثلثاه و فيه أولا: انها ضعيفه السند. و ثانيا: ان ظهورها فى غليان العصير بنفسه لا بالنار، فتكون غريبه عما نحن فيه، و راجعه إلى القسم الأول من العصير، و قد عرفت من بعض القدماء و من شيخ الشريعه أن الطهاره و الحليه فيه لا تحصلان إلا بصيرورته خلا، على أن الظاهر من الحليه فيها بقرينه الصدر و الذيل هى التكليفيه فقط دون الوضعيه وحدها، أو ما هو

---

[١] عن رجل عن أبى عبد اللّه «ع» قال: سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته فيشربه صاحبه؟ فقال: إذا تغير عن حاله و غلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه. مرسله. راجع ج ٢ كا باب العصير ص ١٩٧. و ج ٢ التهذيب باب الأشربه ص ٣١٢ و ج ١١ الوافى باب ١٦١ العصير ص ٨٧. و ج ٣ ئل باب ٣ تحريم العصير من الأشربه المحرمه

[٢] قال: سأل رجل أبا عبد اللّه «ع» عن العصير فقال: لى كرم أنا أعصره كل سنه و أجعله فى الدنان و أبيعه قبل ان يغلى؟ قال: لا بأس به و إن غلى فلا يحل بيعه ثم قال:

هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرا. مجهوله لأبى كهمس. راجع ج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥.

و ج ۱ کا باب ۱۰۷ بیع العصیر ص ۳۹۵. و ج ۱۰ الوافی باب ۳۹ بیع العصیر ص ۳۹. و ج ۲ ئل باب ۸۸ جواز بیع العصیر ممن یعمل خمرا مما یکتسب به.

فی ج ۳ رجال المامقانی فی فصل الکنی ص ۳۲: کهمس بالکاف المفتوحه، و الهاء الساکنه و المیم المفتوحه و السین المهمله من أسماء الأسد قاله اللیث. و الرجل القبیح الوجه عن ابن خاویه. و الناقه الکوماء، و هی العظیمه السنام عن ابن عباد، نص علی ذلک کله فی التاج، و فی الصحاح ان الکهمس القصیر، و أبو حی من العرب، و أبو کهمس کنیه الهیثم بن عبد اللّه، و ظاهر النقد کونهما رجلین، و الظاهر الاتحاد، و هو کنیه قاسم بن عبید أیضا انتهی أقول: فی ج ۳ التهذیب کتاب الطلاق ص ۲۱۹ أبی کهمس اسمه هیثم بن عبید.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۰۶

أغم منها و من التکلیفیه، إذن فالروایه ناظره إلی حرمه بیع العصیر للشرب، فان إشراب النجس أو المتنجس للمسلم حرام، و أما حرمه بیعه للدبس و نحوه فلا یستفاد منها.

ثم لا- یخفی: ان قوله «ع» فی ذیل الروایه: (هو ذا نحن نبیع تمرنا ممن نعلم انه یصنعه خمرا). إنما هو لدفع وسوسه السائل من تجویز الامام «ع» بیع العصیر قبل الغلیان، و إن کان المشتری ممن یصنعه خمرا، و سیأتی فی مبحث بیع العنب ممن یجعله خمرا تعلیل الامام «ع» جواز البیع بقوله بعته حلالا فجعله حراما فأبعده اللّه) و قد تکرر ذلک فی جمله من الروایات و منها ما فی روایه أبی بصیر [۱] من قوله «ع»: (إذا بعته قبل ان یکون خمرا و هو

حلال فلا بأس). فإن منطوقها يـدل على جواز بيع العصـير قبل صـيرورته خمرا، و مفهومها يـدل على عـدم جواز البيع بعـد حرمه العصير بالغليان.

و فيه أولا: انها ضـعيفه السـند. و ثانيا: ان روايها أبا بصـير مشترك بين اثنين، و كلاهما كوفى، و من أهل الثقه، و من المقطوع به ان بيع العصـير العنبى لـم يتعـارف فى الكوفه فى زماننـا هـذا مع نقـل العنب إليهـا من الخارج فضـلا عن زمان الراوى الـذى كان العنب فيه قليلا جـدا، و عليه فالمسؤول عنه هو حكم العصـير التمرى الذى ذهب المشـهور الى حليته حتى بعد الغليان ما لم يصـر خمرا، فلا يسـتفاد من الروايه إلا حرمه بيع الخمر و جواز بيع العصير التمرى قبل كونه خمرا، فتكون غريبه عن محل الكلام، و إن أبيت عن ذلك فلا إشـكال انها غير مختصه بالعصـير العنبى، فغايه الأمر أن تكون الروايه شامله لكلا العصـيرين، إلا أنه لا بد من التخصـيص بالتمرى، لان ظاهر قوله «ع»: (و هو حلال) هو أن العصير قبل كونه خمرا حلال و لو كان مغليا، و من الواضح ان هذا يختص بالتمرى دون العنبى.

قوله و الظاهر أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث.

أقول: قد حكى المصنف عن المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد: انه (لو تنجس العصير و نحوه فهل يجوز بيعه على من يستحله فيه اشكال؟) ثم ذكر المحقق الثانى: (ان الأقوى العدم، لعموم و لا تعاونوا على الإثم و العدوان).

و قد اسـتظهر المصـنف من كلامه هذا: أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث، إلا أن الذى يظهر لنا منه: أنه أراد من العصير مطلق المعتصرات كعصير الفواكه و غيره، و يدل على أن هذا هو

المراد من كلامه وجهان: الوجه الأول: عطف كلمه (نحوه) على

---

[١] قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن ثمن العصير قبل ان يغلى لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمرا؟ قال: إذا بعته قبل ان يكون خمرا و هو حلال فلا بأس. ضعيفه لقاسم بن محمد راجع المصادر المزبوره من الكتب المتقدمه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٠٧

العصير، فان الظاهر أن المراد منها مطلق المائعات المضافه، فلا بد و أن يكون المراد من العصير مطلق المعتصرات، إذ لا خصوصيه العصير العنبى فى المقام. و الوجه الثانى: تقييده جواز البيع بمن يستحل، إذ لو كان مراده خصوص العصير العنبى فقط لكان ذلك التقييد لغوا، لجواز بيعه من غير المستحل أيضا، فقد عرفت حليته و طهارته و جواز الانتفاع به على وجه الإطلاق بعد ذهاب ثلثيه.

و يؤيد ذلك ما استدل به المحقق الثانى على حرمه البيع من حرمه الإعانه على الإثم. فان العصير العنبى و إن كان يتنجس و يحرم بمجرد الغليان، إلا أنه يطهر و يحل بذهاب ثلثيه، فلا يكون بيعه من غير المستحل إعانه على الإثم، و يستكشف من ذلك أن غرضه من العصير هو ما ذكرناه.

جواز المعاوضه على الدهن المتنجس

اشاره

قوله يجوز المعاوضه على الدهن المتنجس.

أقول: المعروف بين الأصحاب هو جواز المعاوضه على الدهن المتنجس، لفائده الاستصباح به تحت السماء خاصه، بل فى الخلاف «١» دعوى الإجماع على ذلك، قال: (يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصبح به تحت السماء، و قال أبو حنيفه [١]: يجوز بيعه مطلقا، و قال مالك و الشافعى: لا يجوز بيعه بحال، دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم). و عن الحنابله أيضا لا يجوز، إلا ان الظاهر من أخبار العامه «٢» جواز ذلك، لاطباقها على جواز

الانتفاع به. بل فی بعضها [۲] ذکر

---

[۱] فی ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۳۲ عن الحنفیه یجوز ان یبیع دهنا متنجسا لیستعمله فی الدبغ و الاستضاءه به فی غیر المسجد، و فی ص ۲۳۱ عن المالکیه لا یصح بیع المتنجس الذی لا یمکن تطهیره کسمن وقعت فیه نجاسه علی المشهور، و ذهب بعضهم الی الجواز.

و عن الحنابله الدهن الذی سقطت فیه نجاسه فإنه لا یحل بیعه. و فی هامش ج ۶ سنن البیهقی ص ۱۳ فی قواعد ابن الرشد اختلفوا فی الزیت النجس و نحوه بعد اتفاقهم علی تحریم أکله فمنعه مالک و الشافعی، و جوزه أبو حنیفه و ابن وهب إذا بین، و فی نوادر الفقهاء اجمع الصحابه علی جواز بیع زیت و نحوه تنجس بموت شی ء فیه إذا بین ذلک.

[۲] فی هامش ج ۶ سنن البیهقی ص ۱۳ عن ابن عمران قال: سألت القاسم و سالما عن الزیت تموت فیه الفاره أ فنبیعه؟ قال: نعم.

---

(۱) ج ۱ کتاب البیوع ص ۲۲۵.

(۲) راجع ج ۹ سنن البیهقی ص ۳۵۴.

جواز البیع صریحا.

قوله و جعل هذا من المستثنی عن بیع الأعیان النجسه.

أقول: حاصل کلامه أن مسأله المعاوضه علی الدهن للاستصباح إنما یمکن جعله من المستثنی من حرمه بیع الأعیان النجسه إذا قلنا بحرمه الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدلیل، أو قلنا بحرمه بیع المتنجس و إن جاز الانتفاع به منفعه محلله مقصوده، و إلا فیکون الاستثناء منقطعا، لعدم دخول بیع الدهن المتنجس و لا- غیره من المتنجسات القابله للانتفاع بها فی المستثنی منه، و قد تقدم أن المنع عن بیع النجس فضلا عن المتنجس لیس إلا من حیث حرمه

المنفعه المقصوده، فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع.

و فيه أولا: أنه قد تقدم مرارا عديده أن النجاسه بما هى نجاسه لا تمنع عن البيع إلا إذا استلزمت حرمه الانتفاع بالنجس من جميع الجهات و قد اعترف المصنف هنا و فى مسأله بيع الميته الحكم الأول، و قد تقدم أيضا أن النجاسه لا تمنع عن الانتفاع بالنجس لو كان له نفع محلل، بل و ستعرف أن مقتضى الأصل إنما هو جواز الانتفاع بالأعيان النجسه فضلا عن المتنجسات، و إذن فلا مناص عن كون الاستثناء منقطعا لا متصلا.

و ثانيا: أنا لا نعرف وجها لابتناء كون الاستثناء متصلا على حرمه الانتفاع بالمتنجس، إذا العنوان فى المستثنى منه إنما هو حرمه بيع النجس، أو المتنجس من حيث هما كذلك و لم يقيد بحرمه الانتفاع بهما، نعم يجوز تعليل جواز البيع، أو حرمته بجواز الانتفاع بهما أو حرمته، و عليه فتكون حرمه الانتفاع بهما من علل التشريع لحرمه بيعهما، و من قبيل الواسطه فى الثبوت لذلك، و قد ظهر مما ذكرناه: أن القاعده الأوليه تقتضى جواز بيع الدهن المتنجس بلا احتياج الى الروايات، كما أنها تقتضى حرمه بيعه، و عدم جواز الانتفاع به لو قلنا بمانعيه النجاسه عن البيع، و عدم جواز الانتفاع بالمتنجس.

و ثالثا: أن جعل المصنف المعاوضه على الأعيان المتنجسه من جمله المسائل الثمانيه و ان كان يقتضى اتصال الاستثناء و شمول المستثنى منه للنجس و المتنجس كليهما، إلا أن تخصيصه الكلام فى عنوان هذه المسائل الثمانيه بالاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى يقتضى انقطاع الاستثناء، سواء قلنا بجواز الانتفاع بالمتنجس أم لم نقل، و عليه فذكر مسأله المعاوضه على الأعيان المتنجسه فى عداد المعاوضه على الأعيان

النجسه من باب الاستطراد.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۰۹

تأسيس

لا_ يخفى أن الروايات الوارده فى بيع الدهن المتنجس على طوائف، الأولى [۱]: ما دل على جواز بيعه مقيدا بإعلام المشترى. الثانيه [۲]: ما دل على جواز البيع من غير تقييد بالإعلام كروايه الجعفريات الداله على جواز بيع الدهن المتنجس لجعله صابونا. الثالثه [۳]: ما دل على

---

[۱] ابن وهب عن أبى عبد اللّه «ع» فى جرذ مات فى زيت ما تقول فى بيع ذلك؟ فقال بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به. موثقه للحسن بن محمد بن سماعه.

أبو بصير قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن الفاره تقع فى السمن أو فى الزيت فتموت فيه؟ فقال: إن كان جامدا فتطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقى و إن كان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته. مجهوله للحسن بن رباط. راجع ج ۲ ئل باب ۳۳ جواز بيع زيت النجس مما يكتسب به. و ج ۲ التهذيب باب الغرر ص ۱۵۳. و ج ۱۰ الوافى باب ۴۳ جامع فيما يحل بيعه و شراؤه ص ۴۲. قرب الاسناد بإسناده عن إسماعيل بن عبد الخالق عن أبى عبد اللّه «ع» قال: سأله سعيد الأعرج السمان و أنا حاضر عن الزيت و السمن و العسل تقع فيه الفاره فتموت كيف يصنع به قال أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج، الخبر. ضعيفه لمحمد بن خالد. راجع الباب ۳۳ المتقدم من ج ۲ ئل.

[۲] الجعفريات بإسناده عن على «ع» أنه سئل عن الزيت يقع فيه شى ء له دم فيموت؟

قال: الزيت خاصه يبيعه لمن يعلمه صابونا و عن الراوندى مثله. راجع ج ۲ المستدرک ص

۴۲۷ أقول: قد أشرنا مرارا عديده الى وثاقه كتاب الأشعثيات المسمى بالجعفريات، و لكن تبين أخيرا لسيدنا الأستاذ أدام اللّه أيام إفاضاته: أن الوجوه التى استند إليها القائلون باعتبار الكتاب لا تخرجه عن الجهاله، فإن من جمله رواته موسى بن إسماعيل، و هو مجهول الحال فى كتب الرجال، و مهما بالغ المحدث النورى فى اعتباره و توثيق رواته، إلا أن ما أفاده لا يرجع الى معنى محصل تركن اليه النفس، و يطمئن به القلب.

[۳] قرب الاسناد عن على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن حب دهن ماتت فيه فاره قال: لا تدهن به و لا تبعه من مسلم. مجهوله لعبد اللّه بن الحسن. راجع ج ۲ ئل باب ۳۴ بيع الذكى المختلط بالميت مما يكتسب به.

الجعفريات عن على «ع» قال: و إن كان شيئا مات فى الإدام و فيه الدم فى العسل أو فى زيت أو فى السمن إن كان ذائبا فلا يؤكل يسرج به و لا يباع. مجهوله لموسى بن إسماعيل-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۱۰

عدم جواز بيعه مطلقا، و مقتضى القاعده تخصيص الطائفه الثالثه الداله على عدم الجواز بما دل على جواز البيع مع الإعلام، و بعد التخصيص تنقلب: نسبتها إلى الطائفه الثانيه الداله على جواز البيع مطلقا، فتكون مقيده لها لا محاله، فيحكم بجواز بيعه مع الإعلام دون عدمه، و على هذا فيجب الإعلام بالنجاسه مقدمه لذلك.

و لا يخفى أن وجوب الاعلام على ما يظهر من دليله إنما هو لأجل أن لا يقع المشترى فى محذور النجاسه، إذ قد يستعمل الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهاره لجهله بالحال، و عليه فلو باع المتنجس الذى ليس من شأنه أن يستعمل فيما

يشترط بالطهاره كاللحاف و الفرش فلا يجب الاعلام فيه.

قوله منها الصحيح عن معاويه بن وهب.

أقول: لا دلاله فى الروايه على جواز البيع و لا على عدمه، بل هى داله على جواز إسراج الزيت المتنجس.

قوله و منها الصحيح عن سعيد الأعرج.

أقول: الروايه للحلبى، و هى أيضا داله على الإسراج، فلا إشعار فيها بحكم البيع بوجه.

قوله و زاد فى المحكى عن التهذيب.

أقول: بعد ما نقل الشيخ (ره) روايه ابن وهب المشار إليها الداله على جواز إسراج الزيت المتنجس قال: (و قال: فى بيع ذلك الزيت تبيعه و تبينه لمن اشتراه ليستصبح به) فأشار به الى روايه أخرى لابن وهب، و هى الروايه المتقدمه الداله على جواز بيع ذلك الزيت مع الإعلام، إذن فلا وجه لجعل هذه العباره روايه كما صنعه المصنف، و إنما هى من كلام الشيخ (ره).

عدم اشتراط الاستصباح فى صحه بيع الدهن المتنجس

اشاره

قوله إذا عرفت هذا فالإشكال يقع فى مواضع: الأول)

أقول: ما قيل أو يمكن ان يقال فى حكم بيع الدهن المتنجس وجوه بل أقوال،

الأول: جواز بيعه على أن يشترط على المشترى الاستصباح،

كما استظهره المصنف من عباره السرائر الثانى: جوازه مع قصد المتبايعين الاستصباح و إن لم يستصبح به بالفعل، كما استظهره المصنف من الخلاف. الثالث جواز بيعه بشرط أن لا يقصد المتبايعان فى جواز بيعه المنافع المحرمه و إن كانت نادره سواء

راجع ج ١ المستدرك ص ٢٩، و ج ٢ ص ٤٢٧.

دعائم الإسلام عنهم «ع» إذا وقعت (الدابه) فيه (الإدام) فماتت لم يؤكل و لم يبع و لم يشتر. ضعيفه. راجع ج ٣ المستدرك ص ٤٢٧.

قصـدا مع ذلـك المنـافع المحلله أم لاـ الرابع: صـحه بيعه مع قصـد المنفعه المحلله إلا إذا كانت شايعه، فلا يعتبر فی صـحه البيع ذلـك القصـد. الخـامس: جـواز بيعـه على وجـه الإطلاـق من غير اعتبـار شـی ء من القيـود المـذكوره. السـادس: اشـتراط تحقق الاستصـباح به خارجا فی جواز بيعه، كما استظهره المحقق الايروانی من عبارتی الخلاف و السرائر، و جعلهما أجنبيتان عما ذكره المصنف (ره).

و قد اختار فی المتن الوجه الرابع فی مطلق كلامه، و قال: يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصـباح، و اختار الوجه الثالث فی آخر كلامه، و قال نعم يشترط عدم اشتراط المنفعه المحرمه، و الذی تقتضيه القواعد مع الإغماض عن الروايات هو الوجه الخامس.

و لنبدأ بذكر ما اختاره المصنف، و ذكر ما يرد عليه من الاشكال، و سيظهر من ذلك وجه القول المختار، فنقول: ملخص كلامه: أن ماليه الأشـياء عنـد العرف و الشـرع إنما هی باعتبار منافعها المحلله الظاهره المقصوده منها لا باعتبار مطلق الفوائـد و لو كانت غير

ملحوظه فى ماليتهـا، أو كـانت نـادره الحصول، و لا- باعتبـار المنافع الملحوظه إذا كانت محرمه، و عليه فإذا فرض أن الشـى ء لم تكن له فائـده محلله ملحوظه فى ماليته فلا يجوز بيعه، لا مطلقا لانصـراف الإطلاق إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصوده منه، و المفروض حرمتها، فيكون أكلا للمال بالباطل. و لا مع قصد الفائده المحلله النادره، فإن قصدها لا يوجب الماليه مع حرمه منفعته الظـاهره، نعم لو دل نص خارجى على جواز بيعه كما فيما نحن فيه لوجب حمله على ما إذا قصـد المتبايعان المنفعه النادره، فإنها و إن لم توجب المـاليه بحسب نفسـها، و لكن توجبهـا بحكم الشـارع، فلا- يكون أكلا للمال بالباطل، كما أن حكمه قـد يوجب سلب المـاليه فى بعض الأحيـان كمـا فى الخمر و الخنزير، فيكون أكل المال فى مقابلهما أكلا له بالباطل، و هكـذا لو لم تقصـد المنفعه النادره فى الصوره المتقدمه، فإن المال فى هذه الصوره يقع فى مقابل المنفعه الظاهره المحرمه.

و فيه أن جميع الأدهـان و لو كـانت من العطور مشـتركه فى أن الإطلاـء و الاستصـباح بهـا أو جعلهـا صابونـا من منافعهـا المحلله الظاهره، و أنها دخيله فى ماليه الـدهن، غايه الأمر ان توفق بعض منافعها كالأكل فيما قصـد منه أكله، و الشم فيما قصـد منه شـمه أوجب لهـا زيـاده فى المـاليه، و أوجب إلحـاق المنـافع الأـخر المغفول عنهـا بالمنـافع النـادره و إن كـانت فى نفسـها من المنافع الظاهره، لأن اختلاف المرتبه فى المنفعه بمجرده لا يجعل المرتبه النازله من المنافع نادره فى حـد ذاتها و إن خفيت فى نظر أهل العرف، و عليه فالمرتفع من منافع الدهن إذا تنجس إنما هو خصوص إباحه اكله، و اما

ما سواها من المنافع فهو باق على حاله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۱۲

و على الجمله انتفاء بعض المنافع الظاهره المعروفه عن الأشياء، كذهاب رائحه الأدهان العطريه، و عروض حرمه الأكل لما قصد منه اكله من الادهان لا يوجب انتفاء ماليتها بالكليه، بل هى موجوده فيها باعتبار منافعها الأخر الظاهره و إن كانت غير معروفه.

و من هنا يتوجه الحكم بالضمان إذا غصبها غاصب أو أتلفها متلف، للسيره القطعيه العقلائيه، و لدليل اليد، و إذن فلا وجه لجعل الاستصباح من المنافع النادره للدهن، بل هو كغيره من المنافع الظاهره، فإن اعتبر قصدها فى صحه البيع اعتبر مطلقا، و ان لم يعتبر ذلك لم يعتبر مطلقا.

و أما المنافع النادره للشى ء فإنها لا توجب ماليته، فكيف يقال: باعتبار قصدها فى صحه بيعه، و لا نظن ان أحدا يلتزم بماليه الكوز المصنوع من الطين المتنجس بلحاظ الانتفاع بخزفه فى البناء!! على أنه لا دليل على اعتبار أصل القصد وجودا و عدما فى صحه البيع.

قوله نعم يشترط عدم اشتراط المنفعه المحرمه.

أقول: أشار به الى الوجه الثالث.

و يرد عليه: أن ماليه الأشياء قائمه بها بما لها من المنافع حسب رغبات العقلاء، إذ الرغبه فيها لا تكون إلا لأجل منافعها، فالمنافع المترتبه عليها من قبيل الجهات التعليليه: بمعنى أن رغبه العقلاء فيها ليس إلا لأجل منافعها الموجوده فيها، و حينئذ فبذل المال إنما هو بإزاء نفس العين فقط، و عله ذلك البذل هى المنافع، و عليه فلو قصد البائع المنفعه المحرمه لم يلزم منه بطلان البيع، فقد عرفت أن ماليه الأشياء قائمه بذواتها، و أن المنافع المترتبه عليها من قبيل العلل و الدواعى، فحرمه بعض المنافع لا توجب حرمه المعامله على الأشياء

إذا كانت حلالا بلحاظ المنافع الأخر، و مثال ذلك صحه بيع العنب ممن يجعله خمرا، و سيأتى البحث فيه و بعباره واضحه الثمن إنما يقع بإزاء العين دون المنافع، غايه الأمر ان ترتب المنفعه عليها غايه للشراء وداع اليه، فحرمه المنفعه المشروطه عليه لا توجب بطلان البيع ما لم يكن الثمن بإزائها، و مما يـدلنا على ذلك أنه إذا اسـتوفى المشترى منافع المال الأخرى غير هـذه التى اشترطت عليه فى البيع، أو التى انصـرف إليها الإطلاق لم يبطل البيع، و لا يكون هـذا التصـرف منه بغير اسـتحقاق، و مما ذكرناه تجلى: ان أكل الثمن فى مقابله ليس أكلا للمال بالباطل كما فى المتن فإنه مضافا الى ما تقدم من كون الآيه أجنبيه عن شرائط العوضين، و إنما هى ناظره إلى حصر المعاملات الصحيحه بالتجاره عن تراض، و ناهيه عن الأسباب الباطله لها. ان اشتراط المنفعه المحرمه لا يوجب كون الثمن بإزائهـا، لكى يكون أكـل المـال فى مقابلهـا أكلاـ له بالباطل إذ الشـروط لا تقابل بالثمن، و سـيأتى ذلك فى مبحث الشروط ان شاء اللّه.

قوله و إلا فسد العقد بفساد الشرط.

أقول: يرد عليه أن العقد لا يفسد باشتراط

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۱۳

الشـرط الفاسـد فيه، و قـد اختاره المصـنف فى باب الشـروط، و الوجه فيه أن الالتزام الشـرطى أمر آخر وراء الالتزام العقدى، فلا يستلزم فساده فساد العقد، و عليه فلا وجه للالتزام ببطلان العقد فى المقام باشتراط المنفعه المحرمه فيه، لانه من صغريات الكبرى المذكوره.

قوله بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد و إن لم يشترط فى متن العقد.

أقول: يرد عليه ما ذكرناه سابقا من أن بذل المال إنما هو بإزاء نفس العين، و

المنافع المترتبه عليها من قبيل الجهات التعليليه، ثم لتسلم أنا قد التزمنا ببطلان العقد باشتراط المنفعه المحرمه. فلا مجال للالتزام بالبطلان بمجرد القصد بعد ما لم يكن مذكورا فى العقد، إذ لا عبره بالقصد الساذج إذا لم يكن شرطا فى ضمن العقد، و قد انجلى مما حققناه بطلان سائر الوجوه و الأقوال بأجمعها. هذا كله بحسب ما تقتضيه القواعد.

و أما بحسب الروايات فقد يقال: بلزوم قصد الاستصباح فى بيع ذلك الدهن. لقول الصادق «ع» فى روايه ابن وهب: (بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به). و لقوله «ع» فى روايه إسماعيل بن عبد الخالق: (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج).

فإنهما ظاهرتان فى تقييد جواز البيع بقصد الاستصباح، بل بالغ بعضهم و قال: إن الروايه الثانيه صريحه فى ذلك بدعوى حصر جواز البيع فيها بصوره الشراء للإسراج فقط.

و فيه أولا: أن الروايه الثانيه ضعيفه السند كما تقدم. و ثانيا: أن الظهور البدوى فى الروايتين و إن كان ذلك، و لكن الذى يظهر بعد التأمل فى مدلولهما هو أن الاستصباح و الإسراج من فوائد التبيين و متفرعاته، و قد أخذ غايه لذلك لكى لا يقع المشترى فى محذور النجاسه باستعماله الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهاره كالأكل و نحوه، إذن فلا دلاله فى الروايتين على أن اعتبار قصد الاستصباح من شرائط البيع.

و ثالثا: أن التوهم المذكور مبنى على جعل الأمر بالبيان فى الروايتين للإرشاد إلى الاستصباح بالدهن، و ليس كذلك، لأن الأوامر و النواهى إنما تحمل على الإرشاد إذا اكتنفت بالقرائن الصارفه عن ظهور الأمر فى الوجوب، و عن ظهور النهى فى التحريم، سواء أ كانت القرائن حاليه أم مقاليه، و سواء أ

كانت عامه أم خاصه، كالأوامر و النواهى المتعلقه بأجزاء الصـلاه و شرائطها، و كالأوامر و النواهى الوارده فى أبواب المعاملات، كقوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، و كالنهى عن بيع ما ليس عندك، و النهى عن بيع الغرر، و سيأتى البحث عنها فى مواضعها، و أما فيما نحن فيه فلا قرينه توجب رفع اليد عن ظهور الأمر بالبيان فى الوجوب النفسى، و حمله على الإرشاد.

قوله كما يومئ إلى ذلك ما ورد فى تحريم شراء الجاريه المغنيه و بيعها.

أقول: وجه

الإيماء دلالتها على بطلان بيع الجاريه المغنيه إذا كان لأجل الغناء، فتكون مؤيده لما ذكره من كون قصد المنفعه المحرمه موجبا لبطلان البيع و إن لم يشترط فى ضمن العقد، و سيأتى الكلام فى تلك الروايات.

قوله فى روايه الأعرج المتقدمه.

أقول: ليست الروايه للأعرج، و ليس متنها هو الذى ذكره المصنف (ره)، و قد عرفت ذلك فى أول المسأله.

وجوب الإعلام بنجاسه الدهن عند البيع

اشاره

قوله الثانى: أن ظاهر بعض الاخبار وجوب الإعلام.

أقول: قد وقع الخلاف بين الفقهاء فى وجوب إعلام المشترى بنجاسه الدهن و عدم وجوبه، و على الأول فهل يجب مطلقا، أو فيما إذا كان المشترى بصدد الاستعمال للدهن فيما هو مشروط بالطهاره؟ و على التقديرين فهل الوجوب المذكور نفسى، أم شرطى بمعنى اعتبار اشتراطه فى صحه البيع؟

وجوه: المصرح به فى كلامهم هو الوجوب مطلقا، و قد تقدم فى عنوان المسأله نقل صاحب الحاشيه على سنن البيهقى عن بعض العامه دعوى الإجماع على ذلك، و استشهد على ذلك أيضا بما نقله من الروايه [۱].

ثم لا يخفى أن موضوع البحث فى الاشكال السابق يرجع إلى اشتراط البيع بالاستصباح أو بقصده، و أما هنا فموضوع البحث متمحض فى بيان

وجوب الإعلام و عدم وجوبه مطلقا أو فى الجمله نفسيا أو شرطيا، إذن فالنسبه بينهما هى العموم من وجه، لانه قد يكون البيع للاستصباح مع جهل المشترى بالنجاسه، و قد يبيعه لغرض آخر غير الاستصباح مع الاعلام بها، و قد يجتمعان بأن يبيعه للاستصباح مع الاعلام بها، و عليه فدعوى اتحاد الشرطين مجازفه

قوله و الذى ينبغى أن يقال: إنه لا إشكال فى وجوب الإعلام)

أقول: ظاهر كلامه أنا إذا اعتبرنا الشرط السابق فى بيع الدهن المتنجس فلا مناص لنا عن القول بوجوب الاعلام بنجاسته، لتوقف قصد الاستصباح أو اشتراطه على العلم بها، و عدم انفكاك أحدهما عن الآخر. و فيه أن كلا من الأمرين مستقل بنفسه لا يرتبط بالآخر، نعم قد يجتمعان، لما عرفته من النسبه المذكوره.

إذا عرفت ذلک فاعلم، أنه ربما يقال: بأن الاعلام بنجاسه الدهن واجب شرطى للبيع، لقوله «ع» فى روايه أبى بصير: (و أعلمهم إذا بعته). و فيه أن ظهور الروايه فى ذلک

---

[۱] فى هامش ج ۶ سنن البيهقى عن أبى عمران قال: سألت القاسم و سالما عن الزيت تموت فيه الفاره أ فنبيعه؟ قالا: نعم ثم كلوا ثمنه و بينوا لمن يشتريه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۱۵

و إن كان لا ينكر، و لكن يجب رفع اليد عنه، لقوله «ع» فى روايه إسماعيل: (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له). و لقوله «ع» فى روايه ابن وهب: (بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به). إذ الأمر بالبيان فيها ظاهر فى الوجوب النفسى، و لا يجوز المصير إلى إراده الوجوب الشرطى منه إلا بالقرينه، و هى هنا منتفيه. و هكذا الحال فى مطلق الأوامر.

على انا و إن قلنا بظهور

الأمر بالبيان فى الوجوب الشرطى ابتداء، فإن روايه ابن وهب ظاهره فى الوجوب النفسى لوجهين: الأول ان الظاهر من قوله «ع» فيها: (بعه و بينه لمن اشتراه). ان الاعلام بالنجاسه إنما هو بعد وقوع البيع و تحققه كما يقتضيه التعبير بالماضى بقوله «ع» (لمن اشتراه). و من الواضح جدا ان البيان بعد البيع لا يكون من شرائطه إلا بنحو الشرط المتأخر، و هو فى نفسه و إن كان جائزا كما حقق فى علم الأصول، و لكن لم يقل به أحد فى المقام، و عليه فلا محيص عن إراده الوجوب النفسى من الأمر بالبيان فى الروايه، إذ ليس فيها احتمال ثالث.

الثانى: أن الاستصباح قد جعل فيها غايه للبيان و فائده له، و ليس هذا إلا لبيان منفعه ذلك الدهن و مورد صرفه، لئلا يستعمل فيما هو مشروط بالطهاره، و إلا فلا ملازمه بينهما بوجه من الوجوه الشرعيه و العقليه و العاديه، و هذا المعنى كما ترى لا يناسب إلا الوجوب النفسى، و يختص وجوب الإعلام بصوره التسليم، فلا يجب مع عدمه، أو مع العلم بأن المشترى لا ينتفع به فى غير الاستصباح و نحوه مما هو غير مشروط بالطهاره، فتحصل أن بيع الدهن المتنجس مشروط بالإعلام، فيكون من صغريات ما ورد فى الحديث [۱]: أن شرط اللّه قبل شركم، فلا يجوز البيع بدون الإعلام.

حرمه تغرير الجاهل و إلقائه فى الحرام الواقعى

قوله و يشير إلى هذه القاعده كثير من الأخبار.

أقول: لما كان بيع الدهن المتنجس من المسلم قد يوجب إلقاء له فى الحرام الواقعى حكم بحرمته فى الشريعه المقدسه، فإنه يستفاد من مذاق الشارع حرمه إلقاء الغير فى الحرام الواقعى.

و يدل على صدق هذه الكبرى الكليه مضافا إلى ما ذكرناه من وجوب الإعلام

ما ورد

---

[۱] فی ج ۲ التهذیب باب الطلاق ص ۲۰۸. محمد بن قیس عن أبی جعفر «ع» قال:

قضی علی «ع» فی رجل تزوج امرأه و شرط لها إن هو تزوج علیها امرأه أو هجرها أو اتخذ علیها سریه فهی طالق فقضی فی ذلک: أن شرط اللّه قبل شرطکم فان شاء و فی لها بالشرط و إن شاء أمسکها و اتخذ علیها و نکح علیها. موثقه لعلی بن الحسن الفضال.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۱۶

فی الأخبار الکثیره فی مواضع شتی الداله علی حرمه تغریر الجاهل بالحکم أو الموضوع فی المحرمات.

منها ما دل [۱] علی حرمه الإفتاء بغیر علم، و لحوق وزر العامل به للمفتی، فإن ثبوت ذلک علیه، و استحقاق العقوبه الإلهیه و المهلکه الأبدیه إنما هو لوجهین: أحدهما: افتراؤه علی اللّه فهو بالضروره من المحرمات الذاتیه و المبغوضات الإلهیه، و قد توافق العقل و النقل علی حرمته. و ثانیهما التغریر و التسبیب و إلقاء المسلم فی الحرام الواقعی، و هو أیضا حرام فی الشریعه المقدسه.

و منها ما دل [۲] علی ثبوت أوزار المأمومین و إثمهم علی الإمام فی تقصیر نشأ من تقصیر الامام، فیدل علی حرمه تغریر الجاهل بالحکم و إلقائه فی الحرام الواقعی.

---

[۱] أبو عبیده الحذاء عن أبی جعفر «ع» قال: من أفتی الناس بغیر علم و لا هدی لعنته ملائکه الرحمه و ملائکه العذاب و لحقه وزر من عمل فتیاه!! صحیحه. راجع ج ۱ أصول الکافی بهامش مرآه العقول ص ۱۸، و ج ۳ ئل باب ۴ عدم جواز القضاء و الإفتاء بغیر علم من کتاب القضاء. و ج ۱ الوافی باب النهی عن القول بغیر علم ص ۴۸ و ج

۳ التهذیب فی أوائل القضاء ص ۶۹.

و فی ج ۱۰ سنن البیهقی ص ۱۱۶ عن أبی هریره عن رسول اللّه (ص): من قـال علی مـا لم أقـل فلیتبوأ بیتا فی جهنم و من أفتی بغیر علم کان إثمه علی من أفتاه.

أقول: قد تواترت الروایات من الفریقین علی ذلک، و لکن خالفها أهل السنه فی أصولهم و فروعهم.

[۲] کتاب الغارات بإسناده عن کتاب علی «ع»: کتب أمیر المؤمنین «ع» إلی محمـد بن أبی بکر انظر یا محمد صـلاتک تصـلیها لوقتها فإنه لیس من إمام یصلی بقوم فیکون فی صلاته نقص إلا کانت علیه و لا ینقص ذلک من صلاتهم قال المجلسی (ره) فی روایه ابن أبی الحدید:

و انظر یا محمـد صـلاتک کیف تصـلیها فإنما أنت إمام ینبغی لک أن تتمها و أن تخففها و أن تصـلیها لوقتها فإنه لیس من إمام یصـلی بقوم فیکون فی صـلاته و صـلاتهم نقص إلاـ کـان إثم ذلـک علیه و لا ینقص ذلک من صـلاتهم شـیئا. و زاد فی تحف العقول هکـذا: ثم انظر صـلاتک کیف هی فإنـک إمـام و لیس من إمـام یصـلی بقوم فیکون فی صـلاتهم تقصـیر إلاـ کان علیه أوزارهم و لا ینقص من صـلاتهم شـی ء و لا یتمها إلا کان له مثل أجورهم و لا ینقص من أجورهم شـی ء. مجهوله لإبراهیم بن حسن و عبایه و غیرهما. راجع ج ۱۸ البحار ص ۶۳، و ج ۲ شرح النهج لابن أبی الحدید ص ۲۷، و تحف العقول ص ۴۱ و یظهر ذلک من-

و منها الروایات [۱] المتضـمنه لکراهه إطعام الأطعمه و الأشـربه المحرمه للبهیمه، فقد استشـعر منها المصنف حرمه ذلک بالنسبه إلی

المکلف، فتکون مؤیده للمدعی.

و فیه أنا إذا قلنا بالتعدی عن مورد الروایات لثبتت الکراهه أو الکراهه المغلظه فی ذلک بالنسبه إلی المکلف بالأولویه القطعیه، و أما الحرمه فلا.

و منها ما دل [۲] علی ضمان الإمام صلاه المأمومین إذا صلی بهم جنبا أو علی غیر طهر، و معنی الضمان هنا هو الحکم بوجوب الإعاده علی الامام دون المأمومین، و تحمله کل وزر یحدث علی المأمومین من جهه النقص إذا کان عالما.

و منها ما دل [۳] علی حرمه سقی الخمر للصبی و الکفار، و أن علی الساقی کوزر من شربها،

- جمله من روایات العامه. منها ما عن رسول اللّه (ص) من أم الناس فأصاب الوقت و أتم الصلاه فله و لهم و من نقص من ذلک شیئا فعلیه و لا علیهم. راجع ج ۳ سنن البیهقی ص ۱۲۷

[۱] کا و یب. غیاث عن أبی عبد اللّه «ع» قال: ان أمیر المؤمنین «ع» کره أن تسقی الدواب الخمر. موثقه لغیاث بن إبراهیم. یب أبو بصیر عن أبی عبد اللّه «ع» قال: سألته عن البهیمه البقره و غیرها تسقی أو تطعم ما لا یحل للمسلم أکله أو شربه أ یکره ذلک؟ قال:

نعم یکره ذلک ضعیفه للحسن بن علی بن أبی حمزه. و راجع ج ۲ التهذیب الأشربه ص ۳۱۰ و ج ۳ ئل باب ۱۰ أنه لا یجوز سقی الخمر الصبی من الأشربه المحرمه. و ج ۲ کا باب نوادر ص ۲۰۰. و ج ۱۱ الوافی ص ۹۳. و فی ج ۳ المستدرک ص ۱۳۸ دعائم الإسلام عن رسول اللّه (ص) أنه نهی ان تسقی الأطفال و البهائم و قال (ص): الإثم علی من سقاها. ضعیفه

[۲] معاویه بن وهب

قال: قلت لأبى عبد اللّه «ع»: أ يضمن الإمام صلاه الفريضه فإن هؤلاء يزعمون أنه يضمن؟ فقال: لا يضمن أى شى ء يضمن إلا أن يصلى بهم جنبا أو على غير طهر!. صحيحه راجع ج ۱ التهذيب أحكام الجماعه ص ۲۰۰ و ج ۱ ئل باب ۳۵ أنه إذا تبين كون الامام على غير طهاره من أبواب صلاه الجماعه و ج ۵ الوافى ص ۱۸۷.

[۳] فى عقاب الأعمال بإسناده عن النبى (ص) فى حديث: و من سقاها- أى الخمر- يهوديا أو نصرانيا أو صابئا أو من كان من الناس فعليه كوزر من شربها. مجهوله لجهاله كثير من رواتها كموسى بن عمران و يزيد بن عمر و غيرهما.

و فى الخصال بإسناده عن على «ع» فى حديث الأربعمائه قال: من سقى صبيا مسكرا و هو لا يعقل حبسه اللّه عز و جل فى طينه خبال ضعيفه لقاسم بن يحيى. و مثله فى ج ۸ سنن البيهقى ص ۲۸۸. و فيه قيل: و ما طينه الخبال يا رسول اللّه؟ قال: صديد أهل النار.

راجع ج ۳ ئل باب ۱۰ أنه لا يجوز سقى الخمر الصبى من الأشربه المحرمه. و فى ج ۳ المستدرك-

و إذا كان التسبيب و التغرير بالإضافه إلى الصبى و الكفار حراما فهو أولى بالحرمه فى غير الصبى و الكفار.

و منها الأخبار الآمره بإهراق المائعات المتنجسه، و سيأتى التعرض لها فى حكم الانتفاع بالمتنجس.

و منها الأخبار الداله على حرمه ارتكاب المحرمات، فإنه لا فرق فى إيجاد المحرم بين الإيجاد بالمباشره أو بالتسبيب. و يؤيد ما ذكرناه ما ورد [۱] فى جواز بيع العجين المتنجس من مستحل الميته دون غيره. و ما ورد

من الاخبار الـداله على حرمه بيع المذكى المختلط بالميته، و انه يرمى بهما إلى الكلاب، و قد تقدم ذكرها فى مبحث بيع الميته، و ما يدل على جواز إطعام المرق المتنجس لأهل الذمه أو الكلاب، و قد تقدم ذلك أيضا فى المبحث المذكور.

قوله و يؤيده ان أكل الحرام و شربه من القبيح و لو فى حق الجاهل.

أقول:

توضيح كلامه: ان الاحكام الواقعيه كما حقق فى محله ليست مقيده بعلم المكلفين، و إلا لزم التصويب المستحيل أو الباطل، فالأحكام الواقعيه و ملاكاتها شامله لحالتى العلم و الجهل، ثم إن غرض الشارع من بعث المكلفين نحوها و تكليفهم بها ليس إلا امتثالها بالإتيان بالواجبات و ترك المحرمات، حتى لا يوجد ما هو مبغوض للشارع، و لا يترك ما هو مطلوب.

و نتيجه المقدمتين ان المكلف الملتفت كما يحرم عليه مخالفه التكاليف الإلزاميه من ارتكاب المحرمات و ترك الواجبات، فكذلك يحرم عليه التسبيب إلى مخالفتها بإلقاء الجاهل فى الحرام الواقعى، لأن مناط الحرمه فى ذلك إنما هو تفويت غرض المولى بإيجاد المفسده و ترك المصلحه الملزمتين، و هذا المناط موجود فى كلتا الصورتين، فالأدله الأوليه كما تقتضى حرمه

- ص ۱۳۸ جامع الاخبار عن رسول اللّه (ص) أنه قال فى حديث فى الخمر: ألا و من سقاها غيره يهوديا أو نصرانيا أو امرأه أو صبيا أو من كان من الناس فعليه كوزر من شربها

[۱] فى ج ۱۱ الوافى باب ۱۶ اختلاط ما يؤكل بغيره. ابن محبوب عن محمد بن الحسين عن ابن أبى عمير عن بعض أصحابنا قال: و ما أحسبه إلا حفص بن البخترى قال: قيل لأبى عبد اللّه «ع» فى العجين يعجن من الماء النجس: كيف يصنع به؟

قال: يباع ممن يستحيل الميته. صحيحه لو كان المراد ببعض أصحابنا هو حفص بن البختری كما هو الظاهر، و إلا فهی مرسله. ثم إن صاحب الوسائل قد أخرجها فی ج ۱ ئل باب ۱۱ حكم العجين بالماء النجس من الأسئار. و ج ۲ ئل باب ۳۴ بيع الذكی المختلط بالميت مما يكتسب به. و لكن المذكور فی الموضع الثانی على ما هو الموجود فی نسخه عين الدوله لا- يخلو عن الاشتباه من حيث المتن و السند.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۱۹

مخالفه التكاليف الإلزاميه بالمباشره، فكذلك تقتضی حرمه مخالفتها بالتسبيب.

و بعباره أخرى قد ذكرنا فی علم الأصول فی الكلام على حديث الرفع: ان المرفوع عن المكلفين عند جهلهم بالتكاليف الواقعيه ليس إلا خصوص الإلزام الظاهری و العقاب الذی تستلزمه مخالفه الواقع، و أما الأحكام الواقعيه و ملاكاتها فهی باقيه على حالها، و عليه فتغرير الجاهل بالأحكام الواقعيه و إن لم يوجب مخالفه المغرور التكاليف الإلزاميه، إلا انه يوجب تفويت غرض الشارع فهو حرام، و مثال ذلک فی العرف ان المولى إذا نهی عبيده عن الدخول عليه فی وقت خاص عينه لفراغه، فان نهيه هذا يشمل المباشره و التسبيب، و لذلک لو سبب أحد العبيد لدخول أحد على مولاه فی ذلک الوقت لصح عقابه، كما يصح عقابه لو دخل هو بنفسه لاتحاد الملاک فی كلتا الصورتين بحكم الضروره و البديهه، و مما ذكرناه ظهر لک ان فی تعبير المصنف تسامحا واضحا، فإنه أتى بلفظ القبيح بدل لفظ الحرمه، و من الضروری ان القبيح يرتفع عند الجهل بالتكليف، و لا يلزمه ارتفاع الحرمه، اللهم إلا إذا أراد بالقبيح الحرمه، و لكنه لا يرفع التسامح.

ثم إن الوجوه المتقدمه

إنما تقتضى حرمه تغرير الجاهل بالأحكام الواقعيه فيما إذا كان المغرور فى معرض الارتكاب للحرام، و إلا فلا موضوع للإغراء، و يترتب على ذلك تقييد وجوب الإعلام فى بيع الدهن المتنجس بذلك أيضا، فإنه إنما يجب فيما إذا كان المشترى فى معرض الانتفاع به فيما هو مشروط بالطهاره، و إلا فلا دليل على وجوبه.

قوله بل قد يقال: بوجوب الاعلام و إن لم يكن منه تسبيب.

أقول: قد عرفت بما لا مزيد عليه حرمه إلقاء الجاهل فى الحرام الواقعى، و أما لو ارتكبه الجاهل بنفسه من دون تغرير و لا تسبيب من الغير، فهل يجب على العالم بالواقع إعلامه بالحال؟ فيه وجهان:

فعن العلامه (ره) فى أجوبه المسائل المهنائيه التصريح بوجوب الاعلام، حيث سأله السيد المهنا عمن رأى فى ثوب المصلى نجاسه؟ فأجاب بأنه يجب الاعلام لوجوب النهى عن المنكر.

و لكن يرد عليه أن أدله وجوب النهى عن المنكر مختصه بما إذا كان صدور الفعل من الفاعل منكرا، و فى المقام ليس كذلك، لأنا قد فرضنا جهل الفاعل بالواقع.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ۷ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ۱، ص: ۱۱۹

و قد يقال: بعدم الوجوب فى غير موارد التسبيب، لروايه ابن بكير [۱] فإنها صريحه

---

[۱] عن أبى عبد اللّه «ع» عن رجل أعار رجلا ثوبا فصلى فيه و هو لا يصلى فيه فقال:

لا يعلمه، قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد. موثقه لعبد اللّه بن بكير الفطحى. راجع ج ۱ ئل باب ۴۷ انه لا يجب إعلام الغير بالنجاسه من أبواب النجاسات. و لا يخفى ان ذيل الروايه محمول على الاعلام قبل الصلاه جمعا بينها و بين ما دل على عدم وجوب الإعاده فيما

إذا كان بعد الصلاه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۲۰

فی عـدم وجوب الإعلام بنجاسه ثوب المصلی. و فیه ان الروایه أجنبیه عما نحن فیه، لان عـدم وجوب الإعلام بالنجاسه إنما هو لأـن الطهاره الخبیثه لیست من الشرائط الواقعیه للصلاه، و إنما هی من الشرائط العلمیه، لأن تنبیه الجاهل و إعلامه لیس بواجب علی العالم، و یرشدک الی ذلک ان الروایه مختصه بصوره الجهل، و لا تشمل صوره النسیان.

نعم یمکن الاستدلال علیه علی وجه الإطلاق بخبرین آخرین، الأول: خبر محمد بن مسلم [۱] فإن الإمام «ع» نهی فیه عن الاعلام بالدم فی ثوب المصلی، و (قال: لا یؤذنه حتی ینصرف) من صلاه. و لا یرد علیه الاشکال المتقدم فی روایه ابن بکیر، فقد عرفت أن مورد السؤال فیها مختص بصوره الجهل بالواقع فقط، و هذا بخلاف مورد السؤال فی هذه الروایه فإنه مطلق یشمل صورتی الجهل و النسیان، و من الواضح ان الطهاره الخبیثه فی صوره النسیان من الشرائط الواقعیه للصلاه.

الثانی: خبر عبد اللّه بن سنان [۲] فإنه صریح فی عدم وجوب الاعلام فی صوره الجهل فی غیر الصلاه أیضا، و فی هذا الخبر کفایه و إن لم یسلم الخبر السابق من الاشکال المذکور و مع الإغضاء عما ذکرناه فالمرجع فی المقام هو أصاله البراءه، إذ لیس هنا ما یدل علی وجوب الاعلام، لنخرج به عن حکم الأصل.

ثم ان هذا کله إذا لم یکن ما یرتکبه الجاهل من الأمور التی اهتم الشارع بحفظها من کل احد کالدماء و الفروج و الأحکام الکلیه الإلهیه، کما إذا اعتقد الجاهل ان زیدا مهدور الدم شرعا، فتصدی لقتله و هو محترم الدم فی الواقع أو اعتقد ان امرأه یجوز له

نكاحها فأراد التزويج بها، و كانت فى الواقع محرمه عليه، أو غير ذلك من الموارد، فإنه يجب على الملتفت إعلام الجاهل فى أمثال ذلك، لكى لا يقع فى المحذور، بل تجب مدافعته لو شرع فى العمل و ان كان فعله من غير شعور و التفات، و اما فى غير تلك الموارد فلا دليل عليه، بل ربما لا يحسن لكونه إيذاء للمؤمن.

قوله و الحاصل: ان هنا أمورا أربعه).

أقول: ملخص كلامه: ان إلقاء الغير فى الحرام الواقعى على أربعه أقسام، الأول: ان يكون فعل احد الشخصين عله تامه لصدور

---

[۱] عن أحدهما «ع» قال: سألته عن الرجل يرى فى ثوب أخيه دما و هو يصلى؟ قال لا يؤذنه حتى ينصرف. صحيحه. راجع ج ۱ كا ص ۱۱۳. و ج ۱ ئل الباب ۴۷ المتقدم.

[۲] عن ابى عبد اللّه «ع» قال: اغتسل ابى من الجنابه فقيل له: قد أبقيت لمعه فى ظهرك لم يصبها الماء فقال له: ما كان عليك لو سكت ثم مسح اللمعه بيده. صحيحه. راجع ج ۱ كا ص ۱۵ و الباب ۴۷ المتقدم من ج ۱ ئل.

الحرام من الآخر، كإكراه الغير على الحرام، و هذا مما لا إشكال فى حرمته على المكره بالكسر، و ثبوت وزر الحرام عليه، الثانى: أن يكون فعل أحدهما سببا لصدور الحرام من الآخر، كإطعام الشى ء المحرم للجاهل بحرمته و هذا أيضا مما لا إشكال فى حرمته، فان استناد الفعل إلى السبب أولى من استناده إلى المباشر، فتكون نسبه الحرام إلى السبب أولى، كما يستقر الضمان أيضا على السبب دون المباشر فى موارد الإتلاف.

و من هذا القبيل ما نحن فيه أعنى بيع الدهن المتنجس

ممن لا يعلم بنجاسته من دون بيان.

الثالث: أن يكون فعل أحدهما شرطا لصدور الحرام من الآخر، و هذا على وجهين: لأن عمل الشخص الأول تاره يكون من قبيل إيجاد الداعى للثانى على المعصيه، سواء كان باثاره الرغبه إلى الحرام فى نفس الفاعل بالتحريض و التوصيف و نحوهما، أو بإيجاد العناد فى قلبه، كسب آلهه الكفار الموجب لالقائهم فى سب الحق عنادا، و اخرى يكون من قبيل إيجاد مقدمه من مقدمات الحرام غير إيجاد الداعى كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا. الرابع:

أن يكون من قبيل رفع المانع، و هو أيضا على وجهين: لأن حرمه العمل الصادر من الفاعل إما أن تكون فعليه على أى تقدير، كسكوت الشخص عن المنع من المنكر، و لا إشكال فى حرمه السكوت إذا اجتمعت شرائط النهى عن المنكر، و إما أن تكون غير فعليه على تقدير وجود المانع، كسكوت الملتفت إلى الحرام عن منع الجاهل الذى يريد أن يرتكبه، فان الجاهل ما لم يلتفت إلى الحرام لا يكون ارتكابه محرما ليجتمع سكوت الملتفت عن المنع مع الحرمه الفعليه، كما فيما نحن فيه، و هذا الأخير إن كان من الأمور المهمه فى نظر الشارع حرم السكوت، و وجب رفع الحرام، و إلا ففيه إشكال.

أقول: هذا التقسيم الذى أفاده المصنف (ره) لا يرجع إلى محصل، مضافا إلى جريه فى إطلاق العله و المعلول على غير ما هو المصطلح فيهما، و المناسب فى المقام تقسيم إلقاء الغير فى الحرام الواقعى على نحو يمكن تطبيقه على القواعد، و استفاده حكمه من الروايات.

فنقول: إن الكلام قد يقع فى بيان الأحكام الواقعيه، و قد يقع فى إضافه فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر من حيث العليه

أو السببيه أو الداعويه، أما الأول فقد يكون الكلام فى الأحكام الكليه الإلهيه، و قد يكون فى الأحكام الجزئيه المترتبه على الموضوعات الشخصيه.

أما الأحكام الكليه الإلهيه فلا ريب فى وجوب إعلام الجاهل بها، لوجوب تبليغ الأحكام الشرعيه على الناس جيلا بعد جيل إلى يوم القيامه، و قد دلت عليه آيه النفر [١]

---

[١] سوره التوبه آيه ١٢٣ قوله تعالى: (وَ مٰا كٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لٰا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٢٢

و الروايات «١» الوارده فى بذل العلم و تعليمه و تعلمه.

و أما الأحكام الجزئيه المترتبه على الموضوعات الشخصيه فان لم نقل بوجود الدليل على نفى وجوب الإعلام- كالروايه المتقدمه الداله على صحه الصلاه فى الثوب النجس جهلا، و أنه لا يجب على المعير إعلام المستعير بالنجاسه- فلا ريب فى عدم الدليل على وجوبه، و على هذا فلو رأى أحد نجاسه فى طعام الغير فإنه لا يجب عليه إعلامه، كما أنه لا يجب تنبيه المصلى إذا صلى بالطهاره الترابيه مع الغفله عن وجود الماء عنده، إلا إذا كان ما ارتكبه الجاهل من الأمور المهمه، فإنه يجب إعلام الجاهل بها كما عرفت.

و أما الثانى: (أعنى إضافه فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر) فقد يكون فعل أحد الشخصين سببا لوقوع الآخر فى الحرام، و اخرى لا يكون كذلك، أما الأول: فلا شبهه فى حرمته، كإكراه الغير على الحرام، و قد جعله المصنف من قبيل العله و المعلول، و الدليل على حرمه هى الأدله الأوليه الداله على حرمه المحرمات، فان العرف لا يفرق فى إيجاد مبغوض المولى بين المباشره و التسبيب.

و

أما الثانى: فإن كان الفعل داعيا إلى إلى إيجاد الحرام كان حراما، فإنه نحو من إيقاع الغير فى الحرام، و مثاله تقديم الطعام المتنجس أو النجس أو المحرم من غير جهه النجاسه إلى الجاهل ليأكله، أو توصيف الخمر بأوصاف مشقوقه ليشربها، و من هذا القبيل بيع الدهن المتنجس من دون إعلام بالنجاسه، و سب آلهه المشركين الموجب للجرأه على سب الإله الحق، و سب آباء الناس الموجب لسب أبيه، و قد جعل المصنف بعض هذه الأمثله من قبيل السبب، و بعضها من قبيل الشرط، و بعضها من قبيل الداعى، و لكنه لم يجر فى جعله هذا على المنهج الصحيح و قد أشير إلى حرمه التسبيب إلى الحرام فى بعض الآيات [١] و الروايات [٢]

---

[١] سوره الانعام آيه ١٠٨ قوله تعالى: (وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ). و فى ج ٢ مجمع البيان طبع صيدا ص ٣٤٧. قال قتاده: كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فنهاهم اللّه عن ذلك لئلا يسبوا اللّه فإنهم قوم جهله.

[٢] فى ج ٢ أصول الكافى بهامش مرآت العقول باب السباب ص ٣٥٠. و باب السفه ص ٣١٠. و ج ٣ الوافى باب السفه ص ١٥٩. و ج ٢ ئل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من أحكام العشره. ابن حجاج البجلى عن أبى الحسن موسى «ع» فى رجلين يتسابان؟ فقال:

البادى منهما أظلم و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم. صحيحه. و فى حسنه

---

(١) راجع ج ١ أصول الكافى بهامش مرآت العقول. و ج ١ الوافى ص ٤٧.

و إن لم يكن الفعل داعيا إلى الحرام فاما أن

يكون مقدمه له، و إما أن لا يكون كذلك أما الأول: فكاعطاء العصا لمن أراد ضرب اليتيم، فإن إعطاءه و إن كان مقدمه للحرام، إلا أنه ليس بداع اليه، و الحكم بحرمته يتوقف على أمرين، الأول: كونه إعانه على الإثم، و الثانى: ثبوت حرمه الإعانه على الإثم فى الشريعه المقدسه، و سيأتى الكلام على ذلك فى مبحث بيع العنب ممن يجعله خمرا.

و أما الثانى: فكمن ارتكب المحرمات و هو بمرأى من الناس، فإن رؤيتهم له عند الارتكاب ليست مقدمه لفعل الحرام، نعم لا بأس بإدخاله تحت عنوان النهى عن المنكر فيجب النهى عنه إذا اجتمعت شرائطه.

لا يخفى أن فى كلام المصنف تهافتا واضحا، حيث جعل ما نحن فيه تاره من القسم الثانى، و اخرى من القسم الرابع، و يمكن توجيهه بوجهين، الأول: أن يراد بالفرض الذى أدخله فى القسم الثانى هو فرض الدهن المتنجس، فإن إعطائه للغير لا يخلو عن التسبيب إلى الحرام الذى سيق هذا القسم لبيان حكمه، و أن يراد بالفرض الذى جعله من القسم الرابع هو فرض الثوب المتنجس، كما تقدم فى مسأله السيد المهنا عن العلامه عمن رأى فى ثوب المصلى النجاسه، فإن القسم الرابع لم يفرض فيه كون فعل شخص سببا لصدور الحرام من الشخص الآخر، بل المفروض فيه كونه من قبيل عدم المانع كسكوت العالم عن إعلام الجاهل، و لا شبهه فى مناسبه الثوب المتنجس لذلك. الوجه الثانى: أن يراد من كلامه الدهن المتنجس فى كلا الموردين مع الالتزام فيهما باختلاف الجهتين، بأن يكون الملحوظ فى القسم الثانى كونه تسبيبا لإيقاع الجاهل فى الحرام، و الملحوظ فى إلحاقه بالقسم الرابع هو الحرمه النفسيه مع قطع النظر عن التسبيب.

قوله ثم

إن بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسه عيب خفى فيجب إظهارها.

أقول: أشكل عليه المصنف (ره) بوجهين، الأول: (أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصا بالمعاوضات، بل يشمل مثل الإباحه و الهبه من المجانيات). و الثانى:

(أن كون النجاسه عيبا ليس إلا لكونه منكرا واقعيا و قبيحا، فان ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسأله وجوب إظهار العيب، و إلا لم يكن عيبا فتأمل).

أقول: إن ما أفاده أولا و إن كان وجيها، إلا أن الثانى غير وجيه، فإن النجاسه.

- اخرى باختلاف فى صدر السند. قال «ع»: ما لم يتعد المظلوم.

أبو بصير عن أبى جعفر «ع» قال: إن رجلا من بنى تميم أتى النبى (ص) فقال: أوصنى فكان مما أوصاه أن قال: لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوه منهم- بينهم- لهم- صحيحه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۲۴

لا- ينكر كونها عيبا فى الأعيان النجسه و المتنجسه. سواء كانت من القبائح الواقعيه أم لم تكن بل ربما يوجب جهل المشترى بها تضرره، كما إذا اشترى الدهن المتنجس مع جهله بنجاسته و مزجه بدهنه الطاهر، ثم اطلع عليها، و لعله لذلك أمر بالتأمل.

و الذى يسهل الخطب أنه لا- دليل على وجوب إظهار العيب الخفى فى المعاملات، و إنما الحرام هو غش المؤمن فيها، كما سيأتى فى البحث عن حرمه الغش، و عليه فالعيب الخفى إن استلزم الغش فى المعاملات وجب رفع الغش، و إلا فلا دليل على وجوبه، و من المعلوم أن رفع الغش هنا لا- ينحصر بإظهار العيب الخفى، بل يحصل بالتبرى عن العيوب، أو باشتراط صرفه فيما هو مشروط بالطهاره، و من هنا يعلم أنه لا وجه لتوهم: أن النجاسه عيب خفى وجب إظهارها

حتى لا يكون غشا للمسلم.

ثم إن وجوب الإعلام بالنجاسه فيما إذا كان المشترى مسلما مباليا فى أمر الطهاره و النجاسه و أما إذا كان كافرا أو مسلما غير مبال فى الدين فلا يجب الإعلام، لكونه لغوا، و إن كان الجميع مكلفين بالفروع كتكليفهم بالأصول.

جواز استصباح الدهن المتنجس تحت الظلال

قوله الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء.

أقول:

المشهور بين الأصحاب هو جواز الاستضاءه بالدهن المتنجس على وجه الإطلاق، و ذهب بعضهم إلى جواز الإسراج به تحت السماء، و ذهب المشهور من العامه «١» إلى جواز الاستصباح به فى غير المسجد ففى أطعمه السرائر: و قال شيخنا أبو جعفر فى مبسوط فى كتاب الأطعمه: روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف، و هذا يدل على أن دخانه نجس غير أن عندى أن هذا مكروه، إلى أن قال: و أما ما يقطع بنجاسته فقال قوم: دخانه نجس، و هو الذى دل عليه الخير الذى قدمناه من روايه أصحابنا. و قال آخرون- و هو الأقوى-: إنه ليس بنجس و قال ابن إدريس بعده: و لا يجوز الاستصباح به تحت الظلال لأجل التعبد. ثم قال: و لا يجوز الإدهان به و لا استعماله فى شى ء من الأشياء سوى الاستصباح به تحت السماء، ثم قال: ما ذهب أحد من أصحابنا إلى أن الاستصباح به تحت الظلال مكروه، بل محظور بغير خلاف بينهم، و قول شيخا أبى جعفر محجوج بقوله فى جميع كتبه إلا ما ذكره هنا، فالأخذ بقوله و قول أصحابنا أولى من الأخذ بقوله المتفرد من أقوال أصحابنا.

---

(١) فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٢٥

أقول: إن الروايات و إن استفاضت من الفريقين

على جواز إسراج الدهن المتنجس إلا أنها خاليه عن ذكر الاستصباح به تحت السماء فقط، و ستأتى الإشاره إلى هذه الروايات المستفيضه فى البحث عن جواز الانتفاع بالمتنجس. نعم استدل على ذلك بوجوه: الأول دعوى غير واحد من أعاظم الأصحاب الإجماع عليه. و فيه أن دعواه فى المقام مجازفه لمخالفه جمله من الأعاظم كالشيخ و العلامه و غيرهما، على أن الإجماع التعبدى هنا ممنوع لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المذكوره فى المسأله.

الثانى: الشهره الفتوائيه. و فيه أنها و إن كانت مسلمه إلا أنها ليست بحجه.

الثالث: مرسله الشيخ المتقدمه، المنجبر ضعفها بعمل المشهور، و هى صريحه فى كون الإسراج به تحت السماء.

و فيه أن من المظنون أنها صدرت من سهو القلم، فإن أصحاب الحديث لم ينقلوها فى أصولهم حتى الشيخ بنفسه فى تهذيبيه، و ظاهره قوله (ره): (روى أصحابنا: أنه يستصبح به تحت السماء) يقتضى كون الروايه مشهوره فى المقام، فلا وثوق بوجود الروايه المذكوره نعم لو كانت العباره أنه (روى: أنه يستصبح به تحت السماء) كانت حينئذ روايه مرسله.

و إذا سلمنا كون العباره المذكوره روايه مرسله، فإن العمل بها لا يجوز للإرسال، و توهم انجبارها بعمل المشهور بها ممنوع صغرى و كبرى، كما هو واضح، خصوصا مع مخالفه الشيخ (ره)، فإنه حملها على الكراهه، و مخالفه العلامه (ره)، فإنه أعرض عنها، و جعل العله فى تحريم الإسراج به تحت الظلال هى حرمه تنجيس السقف، قال فى المختلف «۱»:

(نعم لو كان صعود بعض الأجزاء الدهنيه بواسطه الحراره موجبا لتنجس السقف فلا يجوز الاستصباح به تحت الظلال، و إلا فيجوز مطلقا).

الرابع: ما نقلناه عن العلامه من أن الاستصباح به تحت الظلال يوجب تنجيس السقف لتصاعد بعض الأجزاء

الدهنيه قبل إحاله النار إياه إلى أن تلاقى السقف، فهو حرام.

و لكن يرد عليه أولا: أن دخان النجس كرماده ليس بنجس للاستحاله، و مجرد احتمال صعود الأجزاء الدهنيه إلى السقف قبل الاستحاله لا يمنع عن الإسراج به تحت الظلال لكونه مشكوكا.

و ثانيا: أن الدليل أخص من المدعى، لأن الدخان قد لا يؤثر فى السقف، إما لعلوه، أو لقله الزمان، أو لخروجه من الأطراف، أو لعدم وجود دخان فيه.

و ثالثا: إذا سلمنا جميع ذلك فلا دليل على حرمه تنجيس السقف، نعم لا يجوز تنجيسه فى

---

(١) ج ۴ كتاب الأطعمه ص ١٣٣.

المساجد و المشاهد، و عليه فلا وجه للمنع عن الاستصباح به تحت السقف من جهه حرمه تنجيسه

قوله لكن الأخبار المتقدمه على كثرتها.

أقول: محصل كلامه: أن المطلقات حيث كانت متظافره، و وارده فى مقام البيان فهى آبيه عن التقييد، و لو سلمنا جواز تقييدها إلا انه ليس فى المقام ما يوجب التقييد عدا مرسله الشيخ، و هى غير صالحه لذلك، لأن تقييد المطلقات بها يتوقف على ورودها للتعبد، أو لحرمه تنجيس السقف، كما فهمها الشيخ، و كلا الوجهين بعيد، فلا بد من حمل المرسله على الإرشاد إلى عدم تنجس السقف بالدخان.

و فيه أن غايه ما يترتب على كون المطلقات متظافره أن تكون مقطوعه الصدور لا مقطوعه الدلاله، و إذن فلا مانع عن التقييد، إذ هى لا تزيد على مطلقات الكتاب القابله للتقييد حتى بالأخبار الآحاد، و أوهن من ذلك دعوى إبائها عن التقييد من جهه ورودها فى مقام البيان فان ورودها فى مقام البيان مقوم لحجيتها، و من الواضح أن مرتبه التقييد متأخره عن مرتبه الحجيه فى المطلق، و

نسبه حجيته إلى التقييد كنسبه الموضوع إلى الحكم، و لا يكون الموضوع مانعا عن ترتب الحكم عليه.

و أما ما ذكره من أن المرسله غير صالحه لتقييد المطلقات ففيه أنه بناء على جواز العمل بها و انجبار ضعفها بعمل المشهور لا مانع من حملها على التعبد المحض فتصلح حينئذ لتقييد المطلقات، و مجرد الاستبعاد لا يكون مانعا عن ذلك، و إنما الإشكال فى أصل وجود المرسله كما تقدم.

و أما تقييد المطلقات بها من جهه أن المرسله تدل على حرمه تنجيس السقف فبعيد غايته.

قوله لكن لو سلم الانجبار.

أقول: قد أشار به إلى أنها غير منجبره بشى ء، كما أشرنا إليه، لأن الشهره إنما تجبر الخبر الضعيف إذا علم استنادها اليه، و من المحتمل أن تكون فتوى المشهور بعدم جواز الإسراج به تحت السقف مستنده إلى ما ذهب إليه العلامه من حرمه تنجيس السقف، لا إلى المرسله المذكوره.

قوله و لو رجع إلى أصاله البراءه حينئذ لم يكن إلا بعيدا عن الاحتياط و جرأه على مخالفه المشهور.

أقول: لا يكون البعد عن الاحتياط مانعا عن الرجوع إلى البراءه فى شى ء من الموارد، و أما الجرأه على خلاف المشهور فلا محذور فيها لأن الشهره ليست بحجه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۲۷

جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى غير الاستصباح

اشاره

قوله هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن فى غير الاستصباح؟.

أقول: حاصل كلامه:

أنه حيث إن جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى غير الاستصباح لم ترد فيه إلا روايه ضعيفه فى جعله صابونا، فلا بد من الرجوع فيه إلى القواعد. ثم قرب الجواز. و عن الحنفيه [۱] التصريح بذلك.

و قد يتوهم عدم جواز استعماله فى غير الاستصباح مطلقا استنادا إلى روايه قرب الاسناد [۲] الداله على عدم جواز التدهن به. و لكن الروايه ضعيفه

السند.

لا ـ يقال: إن هذه الروايه لا ـ يجوز العمل بها و إن كانت صحيحه، لأنها غير معمول بها بين الأصحاب، لفتواهم بجواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى غير الاستصباح أيضا. فإنه يقال قد ذكرنا فى علم الأصول: أن إعراض المشهور عن الروايه الصحيحه لا يوجب الوهن فيها و قد أشرنا إليه فى الكلام على روايه تحف العقول.

لا يقال: إن هذه الروايه مجمله لا تفى بإثبات المقصود فإنه يحتمل أن يكون قوله «ع»:

(لا تدهن به) من باب الافتعال بالتشديد، فيكون دالا على عدم جواز تنجيس البدن، أو من باب الإفعال، فلا يمكن الاستناد إليها فى عدم جواز الاستعمال مطلقا. فإنه يقال:

إن ظاهر الروايه هو النهى عن طلبى البدن بالدهن المتنجس، و من الواضح أن الأدهان من الإفعال بمعنى الخدعه، و أن الذى بمعنى الطلى هو من باب الافتعال.

و الذى ينبغى أن يقال: إن جواز الانتفاع بهذا الدهن فى غير الموارد المنصوصه و عدم جوازه مبنى على تحقيق الأصل فى الانتفاع بالمتنجس، فهل الأصل يقتضى جواز ذلك أو حرمته حتى يخرج الخارج بالدليل؟ فذهب جمع من الأصحاب إلى الثانى، و قال جمع من المتأخرين: بالأول، و هو الأقوى، و هو مقتضى أصاله البراءه الثابته بالأدله المستفيضه، و يدل هذا الأصل على إباحه ما لم يرد فيه نهى و حليته، و من البين أن الانتفاع بالمتنجس فى

---

[۱] فى ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۳۲ عن الحنفيه فيجوز أن يبيع دهنا متنجسا ليستعمله فى الدبغ و دهن عدد الآلات (الماكينات) و نحوها.

[۲] فى ج ۲ ئل باب ۳۴ حكم بيع الذكى المختلط بالميت مما يكتسب به. على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال: سألته عن حب دهن

مات فيه تاره؟ قال: لا تدهن به و لا تبعه من مسلم. مجهوله لعبد اللّه بن الحسن.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۲۸

غير ما هو مشروط بالطهاره من صغريات ذلك.

قوله و قاعده حل الانتفاع بما في الأرض.

أقول: لا وجه لهذه القاعده إلا قوله تعالى [۱] هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مٰا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً.

و لكن الآيه ليست بداله على جواز الانتفاع بجميع ما في الأرض ليكون الانتفاع بالمتنجس من صغرياته، بل هي إما ناظره إلى بيان أن الغايه القصوى من خلق الأجرام الأرضيه و ما فيها ليس إلا خلق البشر و تربيته و تكريمه، و أما غير البشر فقد خلقه اللّه تعالى تبعا لخلق الإنسان و مقدمه له، و من البديهي أن هذا المعنى لا ينافي تحليل بعض المنافع عليه دون بعض.

و إما ناظره إلى أن خلق تلك الأجرام و تكوينها على الهيئات الخاصه و الاشكال المختلفه و الأنواع المتشتته من الجبال و الأوديه و الأشجار و الحيوانات على أنواعها، و أنحاء المخلوقات من النامي و غيره، لبيان طرق الاستدلال على وجود الصانع و توحيد ذاته و صفاته و فعاله و على إتقان فعله و علو صنعه و كمال قدرته و سعه علمه، إذن فتكون اللام للانتفاع، فإنه أي منفعه أعظم من تكميل البشر، و لعل هذا هو المقصود من قوله «ع» في دعاء الصباح:

(يا من دل على ذاته بذاته).

الأصل جواز الانتفاع بالمتنجس

قوله و لا حاكم عليها سوى ما يتخيل)

أقول: قد استدل على حرمه الانتفاع بمطلق المتنجس بجمله من الآيات و الروايات.

اما الآيات فمنها قوله تعالى «۱»: (يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصٰابُ وَ الْأَزْلٰامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطٰانِ فَاجْتَنِبُوهُ). فان المتنجس رجس فيجب

الاجتناب عنه.

و فيـه ان الرجس و إن أطلق على الأعيـان النجسه كـثيرا، كمـا أطلق على الكلب فى صـحيحه البقبـاق [۲] إلا ـ ان الآـيه لا ترتبط بالمدعى لوجوه، الأول: ان الظاهر من الرجس

---

[۱] سوره البقره آيه ۱۹. و فى ج ۱ مجمع البيـان ط صـيدا المعنى: أن الأرض و جميع ما فيها نعم من اللّه تعالى مخلوقه لكم أما دينيه فتستدلون بها على معرفته، و إما دنياويه فتنتفون بها بضروب النفع عاجلا.

[۲] الفضل بن عبد الملك قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن فضل الهره و الشاه إلى ان قال: فلم اترك شـيئا إلا سألت عنه؟ فقال: لا بأس به، حتى انتهيت إلى الكلب فقال:

---

(۱) سوره المائده آيه ۹۲.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۲۹

هى الأشـياء التى يحكم عليها بالنجاسه بعناوينها الأوليه، فيختص بالأعيان النجسه، و لا يشـمل الأعيان المتنجسه، لأن النجاسه فيها من الأمور العرضيه.

الثـانى: أن الرجس فى الآـيه لإـيراد منه القـذاره الظاهريه لكى ينازع فى اختصاصه بالأعيان النجسه، أو شـموله الأعيان المتنجسـه أيضا. بل المراد منه القذاره المعنويه: أى الحسه الموجوده فى الأمور المذكوره فى الآيه، سواء كانت قدره بالقذاره الحسـيه أيضا أم لم تكن، و الـذى يـدل على ذلك من الآيه إطلاق الرجس على الميسـر و الأنصاب و الأزلام، فان من البـديهى أن قذاره هذه الأشـياء ليست ظاهريه، و لا شـبهه فى صـحه إطلاق الرجس فى اللغه [۱] على ما يشـمل القـذاره الباطنيه أيضا، و عليه فالآيه إنما تـدل على وجوب الاجتنـاب عن كل قـذر بالقـذاره الباطنيه التى يعبر عنها فى لغه الفرس بلفظ (پليـد) فتكون المتنجسات خارجه عنها جزما.

الثالث: أن جعل المذكورات فى الآيه من عمل الشيطان، إما من جهه كون

الأفعال المتعلقه بالخمر و الأنصاب و الأزلام رجسا من عمل الشيطان، كما يشير اليه قوله تعالى [٢]:

(إِنَّما يُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ). فان الرجس قد يطلق على مطلق القبائح و المعاصى، و قد عرفت ذلك فى الهامش من القاموس و غيره.

و إما من جهه كون تلك الأمور نفسها من عمل الشيطان، فعلى الأول تكون الآيه داله

- رجس نجس لا نتوضأ بفضله و اصبب ذلك الماء، الخبر. صحيحه. راجع ج ١ التهذيب باب المياه ص ۶۴. و ج ۴ الوافى باب أسآر الحيوانات ص ١٣. و ج ١ ئل باب ١ سؤر الكلب من أبواب الأسئار.

[١] فى ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٣٩: رجس أى خبيث و فى مفردات الراغب:

الرجس الشى ء القذر. يقال: رجل رجس و رجال أرجاس، و الرجس على أربعه أوجه:

إما من حيث الطبع، و إما من جهه العقل، و إما من جهه الشرع، و إما من كل ذلك.

و فى القاموس: الرجس بالكسر القذر، و المأثم، و كل ما استقذر من العمل، و العمل المؤدى إلى العذاب. و فى المنجد: رجس رجاسه عمل عملا قبيحا.

[٢] سوره المائده آيه ٩٣. و فى ج ٢ مجمع البيان ص ٢۴٠: و المعنى يريد الشيطان إيقاع العداوه بينكم بالإغواء المزين لكم ذلك حتى إذا سكرتم زالت عقولكم، و أقدمتم على القبائح على ما يمنعه منه عقولكم. قال قتاده: إن الرجل كان يقامر فى ماله و أهله، فيقمر، و يبقى حزينا سليبا، فيكسبه ذلك العداوه و البغضاء.

على وجوب الاجتناب عن كل عمل قبيح يصدق عليه أنه رجس، و

أما ما لم يحرز قبحه فلا تشمله الآيه، و على الثانى يكون موضوع الحكم فيها كل عين من الأعيان صدق عليها أنها من عمل الشيطان، و عليه فكل عين محرمه صدق هذا العنوان عليها تكون مشموله للآيه و من الواضح أن الخمر من عمل الشيطان باعتبار صنعها، أو بلحاظ أن أصل تعليمها كان من الشيطان، و كذلك النصب بلحاظ جعلها صليبا، و الأزلام بلحاظ التقسيم، كالحظ و النصيب فى الزمن الحاضر المعبر عنه فى لغه الفارس بكلمه (بليط آزمايش بخت) و أما ما لا يصدق عليه ذلك و إن كان من الأعيان النجسه كالكلب و الخنزير فضلا عن المتنجسات فلا تشمله الآيه الرابع: إذا سلمنا شمول الآيه للنجاسات و المتنجسات فلا دلاله فيها على حرمه الانتفاع بالمتنجس، فان الاجتناب عن الشى ء إنما يكون بالاجتناب ما يناسب ذلك الشى ء، فالاجتناب عن الخمر عباره عن ترك شربه إذا لم يدل دليل آخر على حرمه الانتفاع بها مطلقا، و الاجتناب عن النجاسات و المتنجسات عباره عن ترك استعمالها فيما يناسبها، و من القمار عن ترك اللعب، و من الأمهات و البنات و الأخوات و الخالات و بقيه المحارم عباره عن ترك تزويجهن، كما أن الاجتناب عن المسجد هو ترك العباده فيه، و الاجتناب عن العالم ترك السؤال عنه، و الاجتناب عن التاجر ترك المعامله معه، و الاجتناب عن أهل الفسوق ترك معاشرتهم و هكذا و على الجمله نسبه الاجتناب إلى ما يجب الاجتناب عنه تختلف باختلاف الموارد، و ليست فى جميعها على نسق واحد، و عليه فلا دلاله فى الآيه على حرمه الانتفاع بالمتنجس مطلقا، بل الأمر فى ذلك موقوف على ورود دليل خاص يدل على وجوب الاجتناب

مطلقا.

قوله مع أنه لو عم التنجيس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد.

أقول: لا- يلزم من خروج المتنجسات كلها من الآيه تخصيص الأكثر فضلا عما إذا كان الخارج بعضها، فان الخارج منها عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المتنجس انطباق الكلى على أفراده نعم لو كان الخارج من عموم الآيه كل فرد فرد من أفراده للزم المحذور المذكور.

و منها قوله تعالى «۱»: (وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ). بناء على شمول الرجز للأعيان النجسه و المتنجسه، و قد ظهر الجواب عنها من كلامنا على الآيه السابقه، ثم إن نسبه الهجر إلى الأعيان الخارجيه لا تصح إلا بالعنايه و المجاز، بخلاف نسبته إلى الأعمال، فإنها على نحو الحقيقه، و عليه فالمراد من الآيه خصوص الهجر عن الأعمال القبيحه و الأفعال المحرمه، و لا تشمل الأعيان المحرمه.

و يحتمل أن يراد من الرجز العذاب، كما فى قوله تعالى «۲»: (فَأَنْزَلْنا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّماءِ)

---

(۱) سوره المدثر، آيه: ۵.

(۲) سوره البقره، آيه: ۵۶.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۳۱

و قد صرح بذلك بعض أهل اللغه، كصاحب القاموس و غيره، و على هذا فالمراد من هجر العذاب هجر موجباته، كما أريد من المسارعه إلى المغفره، و من الاستباق إلى الخيرات المسارعه و الاستباق إلى أسبابهما فى آيتهما «۱».

و منها قوله تعالى «۲»: (وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ) بناء على صدق الخبائث على المتنجسات و حيث إن التحريم فى الآيه لم يقيد بجهه خاصه فهى تدل على عموم تحريم الانتفاع بالمتنجسات.

و أجاب عنها المصنف بأن المراد من التحريم خصوص حرمه الأكل بقرينه مقابلته بحليه الطيبات. و فيه أن مقتضى الإطلاق هو حرمه الانتفاع بالخبائث مطلقا، فتدل على حرمه الانتفاع بالمتنجس كذلك.

و الحق أن يقال:

إن متعلق التحريم فی الآیه إنما هو العمل الخبیث و الفعل القبیح، فالمتنجس خارج عن مدلولها لانه من الأعیان.

لا یقال: إذا أرید من الخبیث العمل القبیح وجب الالتزام بالتقدیر، و هو خلاف الظاهر من الآیه.

فإنه یقال: إنما یلزم ذلک إذا لم یکن الخبیث بنفسه بمعنی العمل القبیح، و قد أثبتنا فی مبحث بیع الأبوال «۳» صحه إطلاقه علیه بدون عنایه، و خصوصا بقرینه قوله تعالی:

(وَ نَجَّیْنٰاهُ مِنَ الْقَرْیَهِ الَّتِی کٰانَتْ تَعْمَلُ الْخَبٰائِثَ). فإن المراد من الخبائث فیها اللواط.

و أما الأخبار فهی کثیره: منها ما تقدم من روایه تحف العقول، حیث علل النهی فیها عن بیع وجوه النجس بأن (ذلک کله محرم أکله و شربه و إمساکه و جمیع التقلب فی ذلک حرام و محرم). فان الظاهر منها أن جمیع الانتفاعات من المتنجس حرام، لکونه من وجوه النجس.

و فیه أولا: ما تقدم فی أول الکتاب من ضعف سند الروایه، و عدم انجباره بشی ء.

و ثانیا: أن الظاهر من وجوه النجس هی الأعیان النجسه، فإن وجه الشی ء هو عنوانه الاولی، فلا تشمل المتنجسات، لأنها لیست نجسه بعناوینها الاولی.

و منها روایه السکونی [۱] الآمره بإهراق المرق المتنجس بموت الفاره فیه فتدل علی حرمه

---

[۱] عن جعفر عن أبیه إن علیا «ع» سئل عن قدر طبخت و إذا فی القدر فاره؟ قال:

یهراق مرقها و یغسل اللحم و یؤکل. ضعیفه للنوفلی. راجع ج ۲ کا باب ۱۴ من الأطعمه

---

(۱) سوره آل عمران، آیه: ۱۲۷ (وَ سٰارِعُوا إِلیٰ مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّکُمْ). سوره البقره آیه: ۱۴۳ (فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرٰاتِ).

(۲) سوره الأعراف، آیه: ۱۵۶.

(۳) ص ۳۹.

الانتفاع به، إذ لو لا ذلک لجاز الانتفاع به بإطعامه الصبی و نحوه و

بضـميمه عدم القول بالفصل يتم المطلوب. و أجاب عنها المصـنف بأن الأمر بالإهراق كنايه عن خصوص حرمه الأكل. و فيه أن الظاهر من الأمر بالإهراق هو عـدم جواز الانتفاع بالمرق مطلقا، إلا أنها لا تـدل على المـدعى لخصوصـيه المورد، فان المرق غير قابـل للانتفـاع به إلا فى إطعام الصبى و نحوه بناء على ما هو الظاهر من جواز ذلك، و من الواضـح أن ذلك إنما يكون عاده إذا كان المراق قليلا، لا بمقدار القدر و نحوه.

و منها الأخبار [۱] الـداله على أن الفأره إذا ماتت فى السـمن الجامد و نحوه وجب أن تطرح الفاره و ما يليها من السـمن، لأنه لو جـاز الانتفـاع بـالمتنجس لمـا أمر الإمـام «ع» بطرحه، لإمكـان الانتفاع به فى غير ما هو مشـروط بالطهاره، كتـدهين السـفن «۱» و الأجرب «۲» و نحوهمـا، فتـدل على المـدعى بضـميمه عـدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات و قـد أجاب عنها المصـنف بأن الطرح كنايه عن حرمه الأكل فقط، فان الانتفاع بالاستصـباح به جائز إجماعا. و لكن يرد عليه ما تقدم من ظهور الأمر بالطرح فى حرمه الانتفاع به مطلقا، و أما الاستصباح به فإنما خرج بالنصوص الخاصه كما عرفت.

- ص ۱۵۵. و ج ۲ التهذيب الأطعمه ۳۰۴. و ج ۱۱ الوافى ص ۲۲. و ج ۱ ئل باب ۵ نجاسه المضاف بملاقاه النجاسه من أبواب الماء المضاف.

[۱] زراره عن أبى جعفر «ع» قـال: إذا وقعت الفـأره فى السـمن فمـات فيه فـان كـان جامـدا فألقها و ما يليها و كل ما بقى، الخبر. حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع ج ۲ كا باب ۱۴ من الأطعمه ص ۱۵۵. و ج ۲ التهذيب الأطعمه ص ۳۰۳. و ج

۱۱ الوافی ص ۲۲ و ج ۱ ئل باب ۵ نجاسه المضاف بملاقاه النجاسه من أبواب الماء المضاف. و ج ۳ ئل باب ۴۳ أن الفأره إلخ من الأطعمه المحرمه. و ج ۲ ئل باب ۳۳ جواز بیع الزیت النجس مما یکتسب به.

علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر قال: سألته عن الفاره و الکلب إذا أکلا من الجبن و شبهه أ یحل أکله؟ قال: یطرح منه ما أکل و یحل الباقی. مجهوله لعبد اللّه بن الحسن.

راجع الباب ۴۲ المذکور من ج ۳ ئل.

إلی غیر ذلک من الاخبار المزبوره فی المواضع المتقدمه من ج ۲ ئل. و الوافی.

و ج ۲ التهذیب. و ج ۳ المستدرک باب ۳۱ ص ۷۷. و ج ۱ ص ۲۹. و ج ۲ ص ۴۲۷.

و ج ۹ سنن البیهقی ص ۳۵۴.

---

(۱) السفن محرکه جلد خشن یجعل علی قوائم السیوف.

(۲) فی المنجد: الجرب و هو داء یحدث فی الجلد بثورا صغارها لها حکه شدیده.

و الصحیح فی الجواب ما أشرنا إلیه من أن الأمر بطرح ما تلی الفأره من السمن للإرشاد إلی عدم إمکان الانتفاع به بالاستصباح و نحوه لقلته، فتکون الروایه غریبه عن المقام.

و من هنا ظهر ما فی روایه زکریا بن آدم [۱] التی تدل علی إهراق المرق المتنجس، فإن الأمر بالهراقه فیها إرشاد إلی ما ذکرناه من قله نفعه، مضافا إلی أنها ضعیفه السند.

و منها قوله «ع» فی روایتی سماعه و عمار [۲] الواردتین فی الإنائین المشتبهین: (یهریقها جمیعا و یتیمم) فإن أمره «ع» بهراقه الإنائین مع إمکان الانتفاع بهما فی غیر ما هو مشروط بالطهاره ظاهر فی حرمه الانتفاع بالماء المتنجس، و

بضميمه عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات يتم المطلوب.

و فيه أن خصوصيه المورد تقتضى كون الأمر بالإهراق إرشادا إلى مانعيه النجاسه عن الوضوء، ثم إذا سلمنا كون الأمر فيهما للمولويه التكليفيه فمن المحتمل القريب أن يكون الغرض من الأمر هو تتميم موضوع جواز التيمم، لأن جوازه فى الشريعه المقدسه مقيد بفقدان الماء، و قبل إراقه الإنائين لا يتحقق عنوان الفقدان لوجود الماء الطاهر عنده و إن لم يعرفه بعينه، و لذلك أفتى بعض الفقهاء بعدم جواز التيمم قبل إهراق الإنائين.

و منها الأخبار الوارده [٣] فى إهراق الماء المتنجس، فإنه لو لا حرمه الانتفاع به فى

---

[١] قال: سألت أبا الحسن «ع» عن قطره خمر أو نبيذ مسكر قطرات فى قدر فيه لحم كثير و مرق كثير؟ قال: يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمه أو الكلب. مهمله للحسن المبارك و ضعيفه لمحمد بن موسى. راجع ج ٢ كا باب المسكر يقطر منه فى الطعام من الأشربه ص ١٩٧. و ج ٢ التهذيب الأطعمه ص ٣١٢. و ج ١١ الوافى ص ٩٢. و ج ١ ئل باب ٣٨ نجاسه الخمر من أبواب النجاسات.

[٢] قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن رجل معه إناء ان فيهما ماء وقع فى أحدهما قذر و لا يدرى أيهما و ليس يقدر على ماء غيرهما؟ قال: يهريقهما جميعا و يتيمم. ضعيفه لعثمان بن عيسى و مثلها روايه عمار الساباطى عن أبى عبد اللّه «ع» و لكنها موثقه لأجله و لمصدق بن صدقه. راجع ج ١ كا ص ۴. و ج ١ التهذيب باب المياه ص ۶۵ و باب تطهير الثياب ص ٧١. و ج ۴ الوافى ص ١١ و ج ١ ئل

باب ۸ نجاسه ما نقص عن الكر بملاقاه النجاسه من أبواب الماء المطلق.

[۳] أبو بصير عن أبى عبد اللّه «ع» قال: سألته عن الجنب يجعل الركوه أو التور فيدخل إصبعه فيه؟ قال: إن كانت يده قذره فأهرقه، الحديث. صحيحه. فى القاموس:

التور إناء يشرب فيه. راجع المصادر المتقدمه من ج ۱ يب. و ج ۱ ئل. و ج ۴ الوافى-

غير ما هو مشروط بالطهاره لم يؤمر بذلك، و فيه أولا: ما عرفت من أن خصوصيه المورد تقتضى ذلك، لقله نفعه فى العاده. و ثانيا: أن الأمر بالهراقه فى تلك الأخبار إرشاد إلى عدم جواز التوضى من ذلك الماء للنجاسه المشتبهه، و لا يجوز التعدى من موردها إلى غيره من الاستعمالات إلا إذا كان مشروطا بالطهاره، و إذن فلا دلاله فيها على المطلوب أيضا.

و منها الأخبار المستفيضه عند الخاصه [۱] و العامه [۲] الوارده فى استصباح الدهن المتنجس، فإنها ظاهره فى أن الانتفاع به منحصر فى الإسراج، فإنه لو جاز الانتفاع به فى غيره أيضا لتعرض له الامام «ع» فيها أو فى غيرها.

و فيه أن وجه التخصيص أن النفع الظاهر للدهن هو الا كل و الإسراج فقط، فإذا حرم أكله للتنجس اختص الانتفاع به بالإسراج، فلذا لم يتعرض الامام «ع» لغير الاستصباح، و إذن فلا دلاله فيها أيضا على المدعى.

على أنه قد ورد فى بعض الروايات جواز الانتفاع به بغير الاستصباح، كقوله «ع» فى روايه قرب الاسناد [۳]: (و لكن ينتفع به كسراج و نحوه). و كقوله على «ع» المروى

- و فى موثقه سماعه: فإن أدخلت يدك فى الماء و فيها شى ء من ذلك فأهرق ذلك الماء.

و فى موثقه أخرى

له: و إن كان أصاب «المنى» يـده فأدخل يـده فى الماء قبل ان يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله. راجع الباب ٨ المتقدم من ج ١ ئـل. و ج ١ كا باب ٨ من الميـاه ص ۵. و ج ۴ الوافى بـاب ما يسـتحب التنزه عنه فى رفع الحـدث من المياه ص ١١ و ١٢ و فى صحيحه البقباق المتقدمه فى ص ١٢٨ عن سؤر الكلب قال «ع»: و اصبب ذلک الماء.

[١] راجع ج ٢ كا باب ١۴ من الأطعمه ص ١۵۵، و ج ٢ التهذيب كتاب الصيد ص ٣٠٣. و ج ٢ ئل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به. و ج ٢ المستدرک ص ۴٢٧. و ج ٣ ئل باب ٣١ أن ما قطع من أليات الغنم. و باب ۴٢ أن الفأره إذا ماتت فى السمن من الأطعمه المحرمه. و ج ٣ المستدرک ص ٧٧ و ج ١ ئل باب ۵ نجاسه المضاف بملاقاه النجاسه من أبواب النجاسات. و ج ١ المستدرک ص ٢٩. و ج ١١ الوافى ص ٢٢

[٢] فى ج ٩ سنن البيهقى ص ٣۵۴ سـئل رسول اللّه (ص) عن الفاره تقع فى السـمن أو الزيت؟ قال: استصبحوا به و لا تأكلوه، و غير ذلک من الأحاديث.

[٣] بإسـناده عن على بن جعفر عن أخيه إلى أن قـال: و سـألت عن فـأره أو كلب شـربا فى زيت أو سـمن؟ قـال: إن كان جره أو نحوها فلا تأكله و لكن ينتفع به كسـراج و نحوه مجهوله لعبـد اللّه بن الحسن راجع ج ٣ ئل باب ۴۵ أن الفأره إذا وقعت فى مائع من الأطعمه المحرمه

عنه بطرق

شتی [۱]: (الزیت خاصه یبیعه لمن یعلمه صابونا). فان الظاهر أنه لا خصوصیه للمورد فیهما، و نتیجه التعدی عنه هو جواز الانتفاع بکل متنجس بجمیع الانتفاعات المحلله.

بـل ورد فی أحـادیث العامه [۲] جـواز الانتفـاع به مطلقـا من غیر تقییـد بنوع خـاص من المنـافع و قـد یخطر بالبـال أن الأـمر فی الروایـات بخصوص الاستصـباح دون غیره إنمـا هو فیما لا یتمکن الإنسان من الانتفاع به بغیر الاستصـباح و لو فی الوجوه النادره من المنافع، و إلا فلا خصوصـیه للتقییـد بالاستصـباح، کما لا خصوصـیه للتقییـد بجعله صابونا، و لـذا جوز الامام «ع» أن ینتفع به بغیرهما أیضا فی روایه قرب الاسـناد کما عرفت، و لکنها ضـعیفه السند و قد یقال: بانعقاد الإجماع علی حرمه الانتفاع بالمتنجس مطلقـا، فیکون مقتضـی الأصـل هو حرمه الانتفـاع به فی المقـام. إلاـ أن ذلک ممنوع، فإن الإجماع المنقول ممنوع الحجیه، و قد حققناه فی علم الأصول. علی أن دعوی الإجماع فی المسأله موهونه بکثره المخالفین فیهما

---

[۱] الجعفریـات عن علی «ع» سئل عن الزیت یقع فیه شـی ء له دم فیموت؟ قـال: الزیت خـاصه یبیعه لمن یعلمه صابونا. مجهوله لموسی بن إسماعیل. و مثلها فی دعائم الإسلام و نوادر الراوندی. راجع ج ۲ المستدرک ص ۴۲۷.

قال المحـدث النوری نور اللّه مرقده فی ج ۳ المسـتدرک فی الفائده الثانیه من الخاتمه ص ۳۲۴: کتاب النوادر هو تألیف السید الامام الکبیر ضیاء الدین أبی الرضا فضل اللّه بن علی الراوندی الکاشانی حفید الحسن المثنی بن الحسن المجتبی علیه السلام، و وصـفه العلاـمه فی إجـازه بنی زهره: بالسـید الامام، و فی فهرست الشـیخ منتجب الـدین: علامه زمانه جمع مع علو النسب کمال الفضل و الحسب و

كـان أسـتاذ أئمه عصـره، قال أبو سـعد السـمعانى فى كتاب الأنساب: إنه من المشايـخ و اليه تنتهى كثيرا أسانيـد الإجازات و هو تلميـذ الشيـخ أبى على بن شـيخ الطائفه، و له تصانيف تشـهد بفضـله و أدبه و جمعه بين مورث المجد و مكتسـبه و منه انتشـرت الأدعيه الجليله المعروفه بأدعيه السر، انتهى ملخص كلامه.

أقول: لا شـبهه فى علو شأنه و رفعه منزلته و مكانه عامه و ثبوت وثاقته، و قـد صـرح بـذلك غير واحد من المترجمين، و لكن لم يظهر لنـا اعتبـار كتـابه هـذا، لأن فى سـنده من لم تثبت وثاقته كعبـد الواحـد بن إسـماعيل، و من هو مجهول الحال كمحمـد بن الحسن التميمى البكرى.

[۲] فى ج ۹ سنن البيهقى ص ۳۵۴ فى جمله من الأحاديث سـئل رسول اللّه (ص) عن الفاره تقع فى السمن؟ فقال: اطرحوها و ما حولها إن كان جامدا، فقالوا: يا رسول اللّه (ص) فان كان مائعا؟ قال: فانتفعوا به و لا تأكلوه.

و أما الإجماع المحصل على ذلك فهو ممنوع التحقق أيضا.

و يضاف إلى ما ذكرناه كله أنه لا ظهور لعبارات الفقهاء المحتويه لنقله فى ذلك المـدعى، قال فى الغنيه «۱» بعد أن اشتراط فى البيع أن يكون ممـا ينتفع به منفعه محلله: (و قيـدنا بكونهـا «المنفعه» مبـاحه تحفظـا من المنـافع المحرمه، و يـدخل فى ذلك كل نجس لاـ يمكن تطهيره إلاـ ما أخرجه الـدليل من بيع الكلب المعلم للصـيد، و الزيت النجس للاستصـباح به تحت السـماء، و هو إجماع الطائفه).

و هذه العباره و إن كانت صريحه فى نقل الإجماع، إلا أن الظاهر رجوعه إلى مطلع كلامه: أعنى حرمه بيع النجس، فلا دلاله فيها على

حرمه الانتفاع بالمتنجس، و يحتمل قريبا أن يرجع إلى آخر كلامه: أعنى استثناء الكلب المعلم للصيد، و الزيت المتنجس للاستصباح من حرمه البيع.

و قال الشيخ فى الخلاف «۲»: (إذا مات الفأره فى سمن أو زيت أو شيرج أو بزر نجس كله، و جاز الاستصباح به، و لا يجوز أكله، و لا ـ الانتفاع به لغير الاستصباح). ثم ذكر المخالفين فى المسأله من العامه و غيرهم إلى أن قال: (دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم).

و فيه أن محط كلامه إنما هو الدهن المتنجس فقط، فلو صح ما ادعاه من الإجماع لدل على حرمه الانتفاع به خاصه، لكونه هو المتيقن من مورد الإجماع، فلا يشمل سائر المتنجسات و قد أجاب المصنف عما ادعاه الشيخ من الإجماع بأن (معقده ما وقع الخلاف فيه بينه و بين من ذكر من المخالفين، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره و بين دعواه ابتداء على الاحكام المذكورات فى عنوان المسأله، فإن الثانى يشمل الاحكام كلها، و الأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف، لانه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرقه) و فيه أن ما أفاده و إن كان صحيحا بحسب الكبرى، إلا أنه خلاف ما يظهر من كلام الشيخ (ره)، فان ظاهره دعوى الإجماع على جميع الأحكام المذكوره. فالصحيح فى الجواب هو ما ذكرناه.

على أنا لو سلمنا قيام الإجماع على ذلك فلا نسلم كونه إجماعا تعبديا كاشفا عن رأى المعصوم «ع». إذ من المحتمل القريب جدا، بل المظنون عاده أن مدركه هو الوجوه المذكوره فى المقام لحرمه الانتفاع بمطلق المتنجس.

قوله أن بل الصبغ و الحناء.

أقول: الصبغ و الحناء ليسا من محمل النزاع هنا فى شى ء، و لم يتقدم لهما

ذكر سابق، فلا ترى وجها صحيحا لذكرهما.

---

(١) ص ٢ من البيع.

(٢) ج ٢ ص ٢١٢.

(قوله و مراده بالنص ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف).

أقول: قد عرفت عدم ورود النص بذلك.

قوله و الذى أظن و إن كان الظن لا يغنى لغيرى شيئا.

أقول: بل لا يغنيه أيضا، لعدم كونه من الظنون المعتبره، اللهم إلا أن يكون مراده من ذلك هو الظن الاطمئنانى، فيكون حجه له، لا لغيره.

قوله و الروايه إشاره إلى ما عن الراوندى فى كتاب النوادر.

أقول: قد عرفت:

أنها روايه واحده نقلت بطرق ثلاثه، و لم يقع السؤال عن الشحم فى شى ء منها، فما نقل فى المتن ناشئ عن سهو القلم.

قوله ثم لو قلنا بجواز البيع فى الدهن)،

أقول: كما يصح الإنتفاع بالمتنجس على وجه الإطلاق، فكذلك يصح بيعه للعمومات المقتضيه لذلك من قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، و أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ، و تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) و عليه فلا نحتاج فى ذلك إلى التمسك بقوله «ع» فى روايه تحف العقول: (و كل شى ء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله) كما تمسك به المصنف هنا.

قوله و هذا هو الذى يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجيس)،

أقول: إذا سلمنا جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه الإلهيه، و أغمضنا عن معارضته دائما بأصاله عدم الجعل كما نقحناه فى الأصول، فلا نسلم جريانه فى المقام، لأن نمحل الكلام هو الجواز الوضعى بمعنى نفوذ البيع على تقدير وجوده، و عليه فاستصحاب الجواز بعد التنجس يكون من الاستصحاب التعليقى الذى لا نقول به.

قوله و أما قوله تعالى: فَاجْتَنِبُوهُ، و قوله تعالى: وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ.

أقول: قد يتوهم

أن إيراد المصنف (ره) الآيات المذكوره هنا لا يخلو من الاشتباه و سهو القلم، لأنه قد استدل بها فيما مضى على حرمه الانتفاع بالمتنجس، و كلامنا هنا مختص بجواز البيع فقط، و لكنه توهم فاسد، فان ذكر الآيات هنا ليس إلا لدفع توهم الاستدلال بها على بطلان بيع المتنجس و القرينه على ذلك قوله (ره) فى مقام الجواب عنه:

(فقد عرفت أنها لا تدل على حرمه الانتفاع بالمتنجس فضلا عن حرمه البيع)

. قوله و أما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الاشكال عنه.

أقول: وجه عدم الاندفاع هو أن الثوب المغسول بالصابون المتنجس و إن كان يقبل الطهاره بالغسل، إلا انه ليس معنى ذلك أن الصابون رجع إلى حاله يقبل معها الطهاره، فإن الأجزاء الصابونيه تنفصل عن الثوب بالغسل و إن كانت فى غايه النجاسه و الخباثه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۳۸

الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسه

اشاره

قوله بقى الكلام فى حكم نجس العين.

أقول: الظاهر ان الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسه أيضا إلا ما خرج بالدليل كما اختاره بعض الأعاظم و إن ذهب المشهور إلى حرمه الانتفاع بها، بل ادعى عليه الإجماع.

قال فى أول المكاسب من المراسم: التصرف فى الميته و لحم الخنزير و شحمه و الدم و العذره و الأبوال ببيع و غيره حرام. و فى المكاسب المحظوره من النهايه. جميع النجاسات محرم التصرف فيها. و فى فصل ما يصح بيعه و ما لا يصح من المبسوط، نجس العين لا يجوز بيعه و لا إجارته و لا الانتفاع به و لا اقتناؤه بحال إجماعا إلا الكلب فان فيه خلافا، و على هذا النهج مذاهب فقهاء العامه [۱].

و كيف كان فقد استدل على عدم الجواز بوجوه، منها الآيات المتقدمه من قوله

تعالى (فَاجْتَنِبُوهُ) و قوله تعالى: (وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ)، و قد عرفت الجواب عن ذلك آنفا.

و منها قوله تعالى «۱»: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ). فان عموم التحريم فيها يقتضى حرمه الانتفاع بما ذكر فيها، و بعدم القول بالفصل بين أفراد النجس يتم المطلوب و فيه ان تحريم أى شى ء إنما هو بحسب ما يناسبه من التصرفات، فما يناسب الميته و الدم و لحم الخنزير إنما هو تحريم الأكل، لا جميع التصرفات، كما أن المناسب لتحريم الام و البنت

---

[۱] فى ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۳۱ عن الحنابله لا يصح الانتفاع بالدهن النجس فى أى شى ء من الأشياء، و فى ص ۲۳۲ عن الحنفيه لا يحل الانتفاع بدهن الميته لأنه جزء منها و قد حرمها الشرع فلا تكون مالا، و فى ج ۵ شرح فتح القدير ص ۲۰۳ حكم بحرمه الانتفاع بالميته ثم جعل بطلان البيع دائرا مدار حرمه الانتفاع و هى عدم الماليه، و فى ج ۲ فقه المذاهب فى الموضع المتقدم نقل اتفاق المذاهب على حرمه بيع النجس، فقد عرفت من شرح فتح القدير الملازمه بين بطلان البيع و حرمه الانتفاع. و فى ج ۵ شرح فتح القدير نقل عن محمد انه لو وقع شعر الخنزير فى ماء قليل لا يفسده لأن حل الانتفاع به دليل طهارته، و فى ج ۲ فقه المذاهب ص ۱۶۷ عن الحنفيه لا ينعقد بيع كل ما لا يباح الانتفاع به شرعا، و فى ج ۸ شرح فتح القدير ص ۱۵۷ نقل عن بعضهم حرمه الانتفاع بالنجس، و نقضه بجواز الانتفاع بالسرقين، فإنه مع القول بنجاسته يجوز بيعه و الانتفاع به بخلاف العذره.

---

(۱) سوره المائده،

آیه: ۳.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۳۹

فی قوله تعالی «۱»: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ) إنما هو تحریم النکاح فقط دون النظر و التکلم و منها ما أشار إلیه المصنف بقوله و یدل علیه أیضا کلما دل من الأخبار و الإجماع علی عدم جواز بیع نجس العین بناء علی أن المنع من بیعه لا یکون إلا مع حرمه الانتفاع به) و لکنا لم نجد فیما تقدم، و لا فیما یأتی ما دل من الاخبار علی عدم جواز بیع النجس بعنوانه فضلا عن کون المنع عن البیع من جهه عدم جواز الانتفاع به.

نعم تقدم فی مبحث بیع المیته ما دل علی حرمه الانتفاع بالمیته، إلا أنک عرفت هناک معارضتها بما دل علی جواز الانتفاع بها، و أن الترجیح للروایات المجوزه، علی أنا إذا أخذنا بالروایات المانعه فهی أخص من المدعی لأنها مختصه بالمیته، و موضوع کلامنا أعم منها و من سائر النجاسات.

نعم روایه تحف العقول صریحه فی المدعی، فان دلاله قوله «ع» فیها: (أو شی ء من وجوه النجس فهذا کله حرام محرم لان ذلک کله منهی عن أکله و شربه و لبسه و ملکه و إمساکه و التقلب فیه فجمیع تقلبه فی ذلک حرام)، صریحه لا تکاد تنکر و لا وجه لحملها علی الإمساک و التقلب لأجل الأکل و الشرب کما فی المتن، إلا أن الروایه لا یجوز الاعتماد علیها لضعف سندها و عدم انجباره بعمل المشهور بها.

منها قوله «ع» «۲» فی دعائم الإسلام: (و ما کان محرما أصله منهیا عنه لم یجز بیعه و لا شراؤه) بدعوی أن حرمه البیع فی الروایه قد علقت علی حرمه الشی ء من أصله، فلا بد و أن یکون

الانتفاع به محرما مطلقا، إذ لو جاز الانتفاع به لجاز بيعه لا ملازمه بينهما.

و فيه مضافا إلى ضعف السند فيها، أن المراد بالحرمه فى الروايه حرمه التصرفات المناسبه لذلك الشى ء المحرم، لا حرمه جميع التصرفات، و عليه فلا يستفاد منها حرمه جميع الانتفاعات على أنا لو سلمنا دلالتها على حرمه جميع التصرفات فغايه ما يستفاد منها: أن كلما لا- يجوز الانتفاع به بوجه فلا- يجوز بيعه، لا أن كل ما لا يجوز بيعه فلا يجوز الانتفاع به، كما هو المدعى و مما ذكرناه تجلى ما فى النبوى المشهور المجعول: (إن اللّه إذا حرم على قوم شيئا حرم عليهم ثمنه) و بالجمله: أنا لم نجد آيه و لا روايه تدل على حرمه الانتفاع بنجس العين مطلقا إلا فى موارد خاصه كالخمر.

و منها الإجماع المدعى على حرمه الانتفاع بها، و تقريره بوجهين، الأول: دعوى الإجماع على حرمه بيعها، و بما أن حرمه البيع تستلزم حرمه الانتفاع للملازمه بينهما (و قد عرفت

---

(١) سوره النساء، آيه: ٢٣.

(٢) قد تقدم فى ص ٢٢.

ذلك فى الحاشيه عن بعض العامه) فيكون الثانى أيضا موردا للإجماع.

و فيه منع الملازمه بين الحرمتين، لجواز كون النهى عن بيعه تعبدا محضا، و عليه فإذا قام الإجماع على حرمه البيع فلا يمكن أن يستدل به على حرمه الانتفاع إلا بالحدس الظنى، و من الواضح أن الظن لا يغنى من الحق شيئا، بل اللازم أن يقتصر من الإجماع على مورده المتيقن من دون أن يتعدى إلى غير.

الثانى: دعوى الإجماع على حرمه الانتفاع بها ابتداء كما هو الظاهر من فخر الدين و الفاضل المقداد. و فيه أن دعواه فى مثل هذه المسأله

مع ذهاب الأكثر إلى جواز الانتفاع بها من الأمور الصعبه، و لو سلمت هذه الدعوى فلا يمكن إثبات كونه إجماعا تعبديا، لإمكان استناد المجمعين فى ذلك إلى الوجوه المذكوره.

قوله الجابر لروايه تحف العقول.

أقول: قد تقدم فى أول الكتاب عدم انجبار ضعف الروايه بشى ء من الشهره و الإجماع و غيرهما.

قوله مع احتمال أن يراد من جميع التقلب جميع أنواع التعاطى لا الاستعمالات)

. أقول: إذا فرضنا اعتبار الروايه فلا مناص من القول بحرمه التصرف فى الأعيان النجسه على وجه الإطلاق و لو بالإمساك، و لا وجه لتقييدها بخصوص التعاطى، كما لا وجه لتقييد النهى عن الإمساك بالإمساك على وجه محرم.

قوله نعم يمكن أن يقال: أن مثل هذه الاستعمالات.

أقول: توضيحه أن النهى عن الانتفاع بشى ء ينصرف إلى النهى عن الانتفاع به فى منافعه الظاهره لأن المنفعه النادره لا تعد من المنافع عرفا، فهى خارجه عن حدود النهى و إن كان الإطلاق فى نفسه شاملا لها، لا يقال: إن النهى عن الانتفاع بشى ء يدل على تحريم جميع منافعه، لأن النهى عن الطبيعه يقتضى الانزجار عن جميع أفرادها، و لذلك كان دالا على العموم.

فإنه يقال: إن الدلاله على العموم إنما تسلم بمقدار ما ينصرف اليه اللفظ فقط، و نظير ذلك العمومات الناهيه عن الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإنه ينصرف إلى غير الإنسان، فلا ينعقد للعموم ظهور إلا به.

و لا يخفى: أن القول بحرمه الانتفاع بالنجس مطلقا لا يقتضى حرمه اقتنائه و إن كان الاقتناء لغير الغرض العقلائى، و من هنا ورد فى جمله من الأحاديث [۱] جواز اقتناء الخمر،

---

[۱] راجع ج ۲ كا باب الخمر يجعل خلا ص ۱۹۹، و ج ۲ التهذيب باب الأشربه ص ۳۱۱،

و ج ١١ الوافى باب ١٦٥ ص ٩١، و ج ٣ ئل باب ٣١ عدم تحريم الخل من الأشربه المحرمه.

بل أخذها للتخليل، مع أنها من الخبائث الشديده، و ورد أيضا جواز اقتناء بعض الكلاب و قد تقدم ذلك فى البحث عن بيعها «١».

قوله و العذره للتسميد.

أقول: التسميد فى اللغه [١] ما يصلح به الزرع.

قوله كما يدل عليه وقوع السؤال فى بعض الروايات [٢] عن الجص.

أقول:

قال المحدث القاسانى فى كتاب الوافى: (لعل المراد بالماء الماء الممزوج بالجص، أو بالماء ماء المطر الذى يصيب أرض المسجد المجصص بذلك الجص، و كأنه كان بلا سقف، فإن السنه فيه ذلك. و المراد بالنار ما يحصل من الوقود التى يستحيل بها أجزاء العذره و العظام المختلطه بالجص رمادا، فإنها تطهر بالاستحاله، و الغرض أنه قد ورد على ذلك الجص أمران مطهران:

هما النار و الماء فلم يبق ريب فى طهارته، فلا يرد السؤال بأن النار إذا طهرته أولا فكيف يحكم بتطهيره الماء له ثانيا!! إذ لا يلزم من ورود المطهر الثانى تأثيره فى التطهير).

و قال فى الوسائل: تطهير النار للنجاسه بإحالتها رمادا أو دخانا، و تطهير الماء: أعنى ما يجبل به الجص يراد به حصول النظافه و زوال النفره.

أقول: يمكن أن يراد من الماء ماء المطر الذى يصيب الموضوع المجصص بذلك الجص المتنجس لكون المسجد مكشوفا و بلا سقف كما احتمله القاسانى، و أن يراد من النار الشمس فان الشمس إذا جففت شيئا طهرته.

و يمكن أن يراد من التطهير التنظيف مجازا كما احتمله فى المستند «٢» مطلقا، و صاحب الوسائل فى خصوص الماء، و مع الإغماض عما ذكرناه فالروايه مجمله يرد علمها إلى أهلها، فإن

الثابت فی الشریعه أن النار إنما تطهر من النجاسات ما أحالته رمادا، و هذا الشرط غیر

---

[۱] عن المصباح: السماد وزان السلام ما یصلح به الزرع من تراب و سرجین، سمدت الأرض تسمیدا أصلحها بالسماد. و فی القاموس: و سمد الأرض تسمیدا جعل فیها السماد، أی السرجین برماد. و فی مجمع البحرین: و السماد کسلام ما یصلح به الزرع من تراب و سرجین و تسمید الأرض هو أن یجعل فیها السماد.

[۲] الحسن بن محبوب قال: سألت أبا الحسن «ع» عن الجص یوقد علیه بالعذره و عظام الموتی ثم یجصص به المسجد أ یسجد علیه؟ فکتب إلی بخطه: إن الماء و النار قد طهراه.

صحیحه. راجع ج ۱ کا باب ما یسجد علیه ص ۹۱، و ج ۱ التهذیب باب ما یسجد علیه ص ۲۳۲، و ج ۴ الوافی ص ۳۹، و ج ۱ ئل باب ۸۱ طهاره ما أحالته النار من أبواب النجاسات

---

(۱) ص ۱۰۲.

(۲) راجع ج ۱ ص ۵۷.

حاصل فی الجص. و أن الماء القلیل إنما یطهر الموضع المغسول إذا ورد علیه ثم انفصلت غسالته عنه، و کلا الأمرین منتف هنا، إلاـ أن یقال: بعدم انفعال الماء القلیل بامتزاجه الجص، و عدم اشتراط انفصال الغساله فی التطهیر به کما أشار إلیه المحدث القاسانی فی کلامه المتقدم، قال: (لعل المراد بالماء الممزوج بالجص) و کلا الأمرین مخدوش، و تفصیل الکلام فی محله.

و کیف کان فالمستفاد من الروایه أمران، أحدهما: اعتبار الطهاره فیما یسجد علیه و ثانیهما: جواز السجود علی الجص و لو کان مطبوخا.

قوله ثم إن منفعه النجس المحلله للأصل أو للنص قد جعلها ما لا عرفا إلا أنه منع

الشرع عن بيعه كجلد الميته.

أقول: قد ظهر مما ذكرناه أنه لا ملازمه بين حرمه بيع الأعيان النجسه و بين حرمه الانتفاع بها و سقوطها عن الماليه، بل لا بد من ملاحظه دليل الحرمه، هل يوجد فيه ما يدل على إلغاء الماليه من قبل الشارع كما فى الخمر و الخنزير؟

فان كان فيه ما يدل على ذلك أخذ به و حكم بعدم ترتب آثار الماليه عليها من الإرث و الضمان و غيرهما، و إلا فلا يصح أن يحكم بحرمه الانتفاع بها لمجرد حرمه بيعها، كيف و قد علمت جواز الانتفاع بالميته و العذره و شعر الخنزير و كلب الماشيه و كلب الحائط و كلب الزرع و غيرها من أنواع النجاسات مع ذهاب الأكثر إلى حرمه بيعها!! و على ذلك يجب أن تترتب عليها جميع آثار الماليه، فإذا أتلفها أحد ضمنها لمالكها، و إذا مات مالكها انتقلت إلى وراثه، و لا يجوز للغير أن يزاحم الورثه فى تصرفاتهم، و كذلك تجوز إعارتها و إجارتها وهبتها و لو هبه معوضه، لأن حقيقه الهبه متقومه بالمجانيه، و اشتراط العوض فيها أمر زائد على حقيقتها، و فائدته جواز فسخ الواجب إياها إذا لم يف له المتهب بالشرط.

لا يقال: إن الشى ء إذا حرم بيعه حرمت سائر المعاملات عليه بطريق الأولويه القطعيه.

فإنه يقال: ان الاحكام الشرعيه توقيفيه محضه. فلا يجوز التعدى عن مورد ثبت فيه التعبد إلى غيره إلا بدليل، و الموجود فى أدله النهى عن بيع الأعيان النجسه فى غير ما ألغى الشارع ماليته إنما هو حرمه ثمنها، فلا تشمل العوض فى سائر المعاملات، لعدم إطلاق الثمن عليه إلا فى الصلح بناء على كونه بيعا و من قبيل المبادله بين المالين.

قال المحقق

الايروانى: (أن الماليه لا تـدور مـدار المنفعه، فإن الجواهر النفيسه و منها النقود أموال، و لا فائده فيها، و فى الماء على الشط أهم المنافع، و لا يعد مالا، و التراب ينتفع به أهم الانتفاع من اصطناع آجر أو خزف أو أناه و ليس بمال).

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۴۳

و فيه أنه لا شبهه فى دوران الماليه الشرعيه مدار المنفعه المحلله، و دوران الماليه العرفيه مدار مطلق المنافع و إن كانت محرمه، و لكن الانتفاع بالأشـياء ليس على نسق واحد، بل يختلف باختلاف ذى النفع، فنفع الجواهر و النقود بيعها و شـرائها، و جعلها أثمانا للأمتعه و العروض، و أمـا عـدم كون المـاء على الشط و التراب فى البر من الأموال مع الانتفاع بها أهم الانتفاع فلكون الناس فى الانتفـاع بهمـا شـرعا سواء، و لـذا لو اختصا بشـخص واحـد كبعض أقسام التراب فان الناس يبـذلون بإزائهما المال المهم. و على الإجمال ماليه الأشياء إنما هى باعتبار منافعها فعديم المنفعه ليس من الأموال.

حقيقه حق الاختصاص و منشأ ثبوته

قوله و الظاهر ثبوت حق الاختصاص فى هذه الأمور.

أقول: قـد قـامت السـيره القطعيه الشـرعيه و العقلائيه على ثبوت حق الاختصاص و الأولويه للمالك فى أموالهم التى سـقطت عن المـاليه للعوارض و الطوارى كالمـاء على الشـط، و الحيوان المملوك إذا مات، و الأراضـى المملوكه إذا جعلها الجائر بين الناس شرعا سواء كالطرق و الشوارع المغصوبه، بـديهه عـدم جواز مزاحمه الأجانب عن تصـرف الملاك فى أمثال تلك الموارد ما لم يثبت الإعراض و هذا مما لا ريب فيه.

و إنمـا الكلام فى منشأ ذلـك الحق، و قـد اسـتدل عليه بوجوه، الأول: أن حق الاختصـاص سـلطنه ثـابته فى الأموال و هى غير الملكيه، فإذا زالت الملكيه

بقى الحق على حاله، لأن كل واحد منهما ناشئ عن سبب خاص به.

و فيه أن ذلك و إن كان ممكنا فى مقام الثبوت، إلا أنه ممنوع فى مقام الإثبات لعدم الدليل عليه.

الثانى: أن حق الاختصاص مرتبه ضعيفه من الملكيه، فإذا زالت الملكيه بحدها الأقوى بقيت منها المرتبه الضعيفه التى نسميها بحق الاختصاص لعدم الملازمه بينهما فى الارتفاع، و يتضح ذلك بملاحظه الألوان و الكيفيات الخارجيه.

و فيه ان الملكيه الحقيقه من أيه مقوله كانت، جده أو إضافه ليست قابله للشده و الضعف حتى تعتبر بحدها الضعيف تاره، و بحدها القوى تاره أخرى، بل هى أمر بسيط فإذا زالت زالت بأصلها.

و لو سلمنا كون الملكيه الحقيقه ذات مراتب لم يجر ذلك فى الاعتباريه فإن اعتبار كل مرتبه منها مغاير لاعتبار المرتبه الأخرى، و إذا زال اعتبار المرتبه القويه لم يبق بعده اعتبار

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۴۴

آخر للمرتبه الضعيفه، و عليه فلا يبقى هناك شى ء آخر لكى يسمى بالحق.

و هذا لا ينافى ما هو المعروف من أن الحق فى نفسه مرتبه ضعيفه من الملك. فان معنى هذا الكلام: أن الملك و الحق كليهما من مقوله السلطنه، و أن الملك سلطنه قويه، و الحق سلطنه ضعيفه، و هو أمر آخر غير اختلاف حقيقه الملك بالشده و الضعف، و الكمال و النقص نظير الألوان كما توهم.

و نظير ما نحن فيه تسميه الرجحان الضعيف فى باب الأوامر بالاستحباب و الرجحان الشديد بالوجوب، و هو أمر وراء كون الاستحباب مرتبه ضعيفه من الوجوب.

الثالث: قد ثبت فى الشريعه المقدسه أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف فى مال غيره إلا بطيب نفسه، و قد دلت على ذلك السيره القطعيه و جمله

من الاخبار [۱] فإذا زالت الملكيه، و شككنا فى زوال ذلك الحكم كان مقتضى الاستصحاب الحكم ببقائه.

و فيه مضافا إلى عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام، لمعارضته دائما بأصاله عدم الجعل كما نقحناه فى علم الأصول. أن موضوع الحكم محرمه التصرف هو مال الغير فإذا سقط

---

[۱] فى الاحتجاج ص ۲۶۷ عن أبى الحسين محمد بن جعفر الأسدى قال: كان فيما ورد علىّ من الشيخ أبى جعفر محمد بن عثمان العمرى قدس اللّه روحه فى جواب مسائل إلى صاحب الزمان إلى أن قال «ع»: و أما ما سألت عنه عن أمر الضياع التى لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها و أداء الخراج منها و صرف ما يفضل من دخلها إلى الناحيه احتسابا للأجر و تقربا إليكم؟ فلا يحل لأحد أن يتصرف فى مال غيره بغير إذنه فكيف يحل ذلك فى ما لنا!! من فعل ذلك بغير أمرنا فقد استحل منا ما حرم عليه و من أكل من أموالنا شيئا فإنما يأكل فى بطنه نارا و سيصلى سعيرا.

و فى ج ۱ ئل باب ۳ حكم ما لو طاب نفس المالك بالصلاه فى أرضه من مكان المصلى.

سماعه عن أبى عبد اللّه «ع» فى حديث إن رسول اللّه (ص) قال: من كانت عنده أمانه فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فإنه لا يحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلا بطيبه نفس منه، موثقه لزرعه و سماعه الواقفيين.

و عن تحف العقول عن رسول اللّه (ص) إنه قال فى خطبه حجه الوداع: أيها الناس إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ و لا يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس منه، مرسله.

و فى ج ۱ المستدرک ص ۲۲۲ عن عوالى اللئالى عن رسول اللّه (ص)

قال: المسلم أخو المسلم لا يحل ماله إلا عن طيب نفسه، مرسله. و عنه (ص) قال: لا يحلبن أحدكم ماشيه أخيه إلا بإذنه، مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۴۵

الشی ء عن الماليه سقطت عنه حرمه التصرف حتى إذا كان باقيا على صفه المملوكيه. إذ لا دليل على حرمه التصرف فی ملک الغير، فكيف إذا زالت عنه الملكيه أيضا!! الرابع: دعوى الإجماع على ذلک. و فيه أن دعوى الإجماع التعبدی فی المسأله بعيده جدا، فان من الممكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكوره.

الخامس: دلاله المرسله المعروفه بين الفقهاء «من جاز ملک» و قوله «ص»: [۱] (من سبق إلى ما لم يسبقه اليه مسلم فهو أحق به). على وجود ذلک الحق فی الأشياء التی سقطت عنها الماليه.

و فيه أن حديث الحيازه و إن اشتهر فی ألسنه الفقهاء و كتبهم الاستدلاليه، و لكنا لم نجده فی أصول الحديث من الخاصه و العامه. و الظاهر انه قاعده فقهيه متصيده من الروايات الوارده فی الأبواب المختلفه، كإحياء الموات و التحجير و غيرهما كسائر القواعد الفقهيه المضروبه لبيان الأحكام الجزئيه.

و لو سلمنا كون ذلک روايه، أو كان بناء الفقهاء على الاستدلال بالقاعده فلا دلاله فيها على ثبوت حق الاختصاص بعد زوال الملكيه، فإن الظاهر منها ليس إلا ثبوت مالكيه المحيز للمحاز، و أما الزائد عن ذلک فلا دلاله لها عليه.

على انها ضعيفه السند، و غير منجبره بشی ء، فإن الشهره إنما تكون جابره لضعف سند الروايه إذا علم استناد المشهور إلى الروايه الضعيفه، و لا ريب ان استناد أكثرهم هنا أو كلهم الى غيرها، و إنما ذكروها للتأييد و التأكيد. و يضاف الى ذلک: ان جبر الروايه الضعيفه بالشهره ضعيف المبنى، و قد

أشرنا إليه فى أول الكتاب.

و أما حديث السبق ففيه أولا: انه ضعيف السند، و غير منجبر بشى ء صغرى و كبرى، و ثانيا: ان ما نحن فيه خارج عن حدود هذا الحديث، فان مورده الموارد المشتركه بين المسلمين بأن يكون لكل واحد منهم حق الانتفاع بها، كالأوقات العامه من المساجد و المشاهد و المدارس و الرباط و غيرها، فإذا سبق إليها أحد من الموقوف عليهم و اشغلها بالجهه التى انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحمته و ممانعته فى ذلك. و لو عممناه الى موارد الحيازه فإنما يدل على ثبوت الحق الجديد للمحيز فى المحاز، و لا يدل على بقاء العلقه

---

[١] فى ج ۶ سنن البيهقى ص ۱۴۲ أسمر بن مضرس قال: أتيت النبى (ص) فبايعته فقال: من سبق الى ما لم يسبقه اليه مسلم فهو له قال: فخرج الناس يتعادون يتخاطون.

و فى أول إحياء الموات من المبسوط لشيخ الطائفه، و فى ج ۳ المستدرک باب إحياء الموات ص ۱۴۹: روى عنه (ص) قال: من سبق الى ما لا يسبقه اليه مسلم فهو أحق به.

بين المالك و ملكه بعد زوال الملكيه.

و من جميع ما ذكرناه ظهر ما فى كلام المحقق الايروانى من الوهن، حيث قال: (و الظاهر ثبوت حق الاختصاص: اما فى الحيازه فلعموم دليل من سبق الى ما لم يسبقه احد «مسلم» فهو أولى به «أحق به» و اما فيما إذا كان أصله ملكا للشخص فلاستصحاب بقاء العلقه).

فقد علمت ان المورد ليس مما يجرى فيه الاستصحاب. و ان الحديث لا يدل على المدعى.

قوله ثم انه يشترط فى الاختصاص بالحيازه قصد الحائز للانتفاع.

أقول: محصل كلامه انه يشترط فى الاختصاص

قصد الحائز الانتفاع بالمحاز، فلو خلت حيازته عن ذلك القصد لم يثبت له حق الاختصاص فى المحاز، و جاز لغيره مع العلم بذلك ان يزاحمه فى التصرفات و لا فرق فى ذلك بين الأوقات العامه و المباحات الأصليه، و عليه فيشكل الأمر فيما يتعارف فى أكثر البلاد من جمع العذره و بيعها لتسميد البساطين و الزروع، فان الظاهر بل المقطوع به انه ليس للشخص قصد الانتفاع بفضلاته، و لم يحرزها للانتفاع بها، فيكون أخذ المال بإزائها أخذا محرما.

و لكن التحقيق ان يقال: ان المحاز قد يكون من الأمكنه المشتركه كالاوقات العامه، و قد يكون من المباحات الأصليه، اما الأول فلا ريب فى ان اختصاص الحائز به مشروط بقصد الانتفاع على حسب ما أوقفه أهله و إلا فلا يثبت له الاختصاص لكونه على خلاف مقصود الواقف، و من هنا لم يجز بيعه، و لا هبته، و لا إجارته، و لا استملاكه.

على انا لو قلنا: بعدم الاشتراط بذلك لجاز إشغال المساجد و معابد المسلمين بنحو من الحيازه و لو بإلقاء السجاده و وضع التربه ثم بيعها من المصلين، و من البديهى ان هذا على خلاف وجهه الوقف، نعم لو اكتفينا فى ثبوت الاختصاص بمجرد قصد الحيازه، و لم نشترط فيه قصد الانتفاع، و قلنا بأن حق الاختصاص بما تجوز المعاوضه عليه لارتفع الاشكال و أما الثانى: كالاحتطاب و الاصطياد فالظاهر أن الاختصاص به غير مشروط بشى ء، بل يكفى فيه مجرد الحيازه الخارجيه لعدم الدليل على التقييد، و من هنا ذهب جمع من الأصحاب و من العامه الى عدم الاشتراط. و يظهر ذلك لمن يلاحظ الموارد المناسبه لما نحن فيه قال الشيخ فى الخلاف «۱»: (الأرضون الموات للإمام

خاصه لا یملکها أحد بالإحیاء إلا أن یأذن له الإمام. و قال الشافعی: من أحیاها ملکها أذن له الإمام أو لم یأذن.

و قال أبو حنیفه: لا- یملک إلا- بإذن، و هو قول مالک. دلیلنا إجماع الفرقه و أخبارهم). و لو کان لتقیید الاختصاص بقصد الانتفاع وجه لکان ذلک موردا للخلاف کالتقیید بإذن الإمام

---

(۱) راجع ج ۲ ص ۲.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۴۷

و یؤیده عموم روایه: (من سبق إلی ما لا یسبقه الیه مسلم فهو أحق به) و قاعده الحیازه المتقدمتین، بل یمکن استفاده الإطلاق من الإخبار المتظافره الوارده فی إحیاء الموات من الأراضی، کصحیحه محمد بن مسلم: (أیما قوم أحیوا شیئا من الأرض و عمروها فهم أحق بها و هی لهم). و کحسنه زراره لإبراهیم بن هاشم عن أبی جعفر «ع»: (قال: قال رسول اللّه (ص) من أحیا مواتا فهو له). و غیر ذلک من الروایات من طرق الشیعه «۱» و من طرق العامه [۱].

[النوع الثانی مما یحرم التکسب به ما یحرم لتحریم ما یقصد به]

[الأول: ما لا یقصد من وجوده علی نحوه الخاص إلا الحرام]

حرمه بیع میاکل العباده المبتدعه

اشاره

قوله النوع الثانی مما یحرم التکسب به ما یحرم لتحریم ما یقصد به و هو علی أقسام:

الأول: ما لا یقصد من وجوده علی نحوه الخاص إلا الحرام و هی أمور، منها هیاکل العباده المبتدعه.

أقول: المشهور بل المجمع علیه بین الشیعه و السنه [۲] هو تحریم بیع هیاکل [۳] العباده المبتدعه، و فی المتن (بلا خلاف ظاهر بل الظاهر الإجماع علیه).

---

[۱] فی ج ۶ سنن البیهقی ص ۱۴۱، و ج ۳ البخاری باب من أحیاء أرضا مواتا ص ۱۴۰ عن عائشه إنه قال: من عمر أرض لیست لأحد فهو أحق بها. و غیرها من أحادیثهم.

[۲] فی ج ۲ سبل السلام ص ۳۱۷ و أما عله تحریم بیع الأصنام

فقيـل: لأنها لا منفعه فيها مباحه، و قيل: إن كانت بحيث إذا كسـرت انتفع بإكسارها جاز بيعها. و الأولى أن يقال: لا يجوز بيعها و هى أصنام للنهى، و يجوز بيع كسرها، إذ هى ليست بأصنام، و لا وجه لمنع بيع الأكسار أصلا.

أقول: قـد أشار بالنهى إلى روايه جابر بن عبد اللّه حيث ذكر النهى فيها عن بيع الأصـنام راجع ج ۶ سنن البيهقى ص ۱۲، و ج ۳ البخارى ص ۱۱۰.

[۳] فى المسالك الأصل فى الهيكل أنه بيت للصـنم كما نص عليه الجوهرى و غيره، و أما إطلاقه على نفسه الصنم فلعله من باب المجاز إطلاقا لاسم المحل على الحال.

و فى ج ۸ تاج العروس ص ۱۷۰: الهيكل الضخم من كل شى ء، و الهيكل بيت للنصارى فيه صنم على صوره مريم عليها السلام فيما يزعمون- مشـى النصارى حول بيت الهيكل- زاد فى المحكم فيه صوره مريم و عيسـى عليهما السـلام، و ربما يسمى ديرهم هيكلا، و الهيكل البناء المشرف قيل: هذا هو الأصل ثم سمى به بيوت الأصنام مجازا.

---

(۱) راجع ج ۱ كـا ص ۴۰۹، و ج ۲ التهـذيب ص ۱۵۸، و ج ۱۰ الـوافى ص ۱۳۱، و ج ۳ ئـل إحياء الموات ص ۱۴۹، و ج ۳ المستدرك إحياء الموات ص ۱۴۹.

و قـد اسـتدل على ذلـك أولا: بما فى روايه تحف العقول من قوله «ع»: (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه) و قوله «ع» فيها: (إنما حرم اللّه الصـناعه التى هى حرام كلها التى يجى ء منها الفساد محضا نظير البرابط و المزامير و الشـطرنج و كل ملهو به و الصلبان و الأصنام) و قوله

«ع» أيضا فيها: (أو على التصاوير و الأصنام).

و فيه أولا: ان روايه تحف العقول ضعيفه السند فلا يمكن الاستناد إليها فى الأحكام الشرعيه، و قد تقدم ذلك فى أول الكتاب.
و ثانيا: أن النهى فيها ظاهر فى الحرمه التكليفيه فلا دلاله فيها على الحرمه الوضعيه، و هذا أيضا تقدم فى أول الكتاب.

و ثانيا: بأن أكل المال بإزائها أكل له بالباطل، لآيه التجاره عن تراض، و فيه أنك عرفت مرارا عديده: أن الآيه ليست عن شرائط العوضين فى شى ء، و إنما هى راجعه إلى بيان أسباب المعاملات، و ستعرف ذلك أيضا فيما يأتى.

و ثالثا: بقوله تعالى «۱»: (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ) و بقوله تعالى «۲»:

(إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ) و بقوله تعالى «۳» (وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ). بناء على أن بيع هياكل العباده و الاكتساب بها مناف للاجتناب المطلق، كما أن المراد من الأنصاب هى الأوثان و الأصنام [۱] و المراد من الرجز الرجس، و من الهجر الاجتناب.

و رابعا: بالنبوى المشهور المجعول (إن اللّه إذا حرم على قوم شيئا حرم عليهم ثمنه).

و بقوله «ع» فى دعائم الإسلام «۴»: (نهى عن بيع الأصنام).

---

[۱] فى ج ۱ تاج العروس ص ۴۸۶: الأنصاب و هى حجاره كانت حول الكعبه تنصب فيهل عليها، و يذبح لغير اللّه تعالى، قاله ابن سيده. و أحدها نصب كعنق و أعناق، أو نصب بالضم كقفل و أقفال، قال تعالى: وَ الْأَنْصابُ، و قوله: و ما ذبح على النصب. الأنصاب الأوثان، و قال القتيبى. النصب صنم أو حجر و كانت الجاهليه تنصبه تذبح عنده فيحمر بالدم و فى مفردات الراغب: و النصيب الحجاره تنصب على الشى ء، و جمعه

نصائب و نصب، و كان للعرب حجاره تعبدها، و تذبح عليها.

و فى حديث أبى الجارود فى تفسير الآيه: و أما الأنصاب الأوثان التى يعبدها المشركون و سيأتى التعرض لهذا الحديث فى البحث عن بيع آلات القمار.

---

(۱) سوره الحج، آيه: ۳۲.

(۲) سوره المائده، آيه ۹۰.

(۳) سوره المدثر، آيه: ۵.

(۴) راجع ج ۲ المستدرك ص ۴۲۷.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۴۹

و فيه مضافا إلى ضعف السند فيهما، و عدم ثبوت النبوى على النحو المعروف أن الظاهر من النهى فى روايه الدعائم هى الحرمه التكليفيه، و المراد إثبات ما هو أعم منها و من الحرمه الوضعيه.

و خامسا: بأنه قد ورد المنع [۱] عن بيع الخشب ممن يجعله صليبا أو صنما فإذا حرم بيع الخشب لذلك فان بيع الصليب و الصنم أولى بالتحريم، و هذا هو الوجه الوجيه، و يؤيده قيام السيره القطعيه المتصله إلى زمان المعصوم «ع» على حرمه بيع هياكل العباده، و يؤيده أيضا وجوب إتلافها حسما لماده الفساد كما أتلف النبى (ص) و على «ع» أصنام مكه [۲] فإنه لو جاز بيعها لما جاز إتلافها.

---

[۱] ابن أذينه قال: كتبت إلى أبى عبد اللّه «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا؟ قال: لا، حسنه لإبراهيم بن هاشم.

و عن عمرو بن حريث قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن التوت أبيعه يصنع به الصليب و الصنم؟ قال: لا. صحيحه. و فى بعض النسخ: عمرو بن حريز، و عليه فالروايه ضعيفه و لكن المشهور هو الأول. لا يخفى: أنه ذكر فى بعض نسخ ثل أبان بن عيسى فى سند الروايه بدل أبان عن عيسى فهو من سهو القلم. راجع ج ۱ كا ص ۳۹۳، و

ج ۲ التهذیب ص ۱۱۲، و ج ۱۰ الوافی ص ۴۱، و ج ۲ ئل باب ۷۰ تحریم بیع الخشب لیعمل صلیبا مما یکتسب به.

[۲] فی ج ۶ سنن البیهقی ص ۱۰۱ عن ابن مسعود قال: دخل النبی (ص) مکه یوم الفتح و حول البیت ثلاثمائه و ستون نصبا فجعل یطعنها بعود یده و یقول: جاء الحق و ما یبدئ الباطل (جاء الحق و زهق الباطل إن الباطل کان زهوقا) و رواه البخاری و مسلم.

و فی ج ۹ البحار ص ۲۷۸، عن أبی هریره قال: قال لی جابر بن عبد اللّه: دخلنا مع النبی مکه و فی البیت و حوله ثلاثمائه و ستون صنما فأمر بها رسول اللّه (ص) فألقیت کلها لوجوهها و کان علی البیت صنم طویل یقال له هبل فنظر النبی (ص) إلی علی و قال له: یا علی ترکب علی أو أرکب علیک لألقی هبل عن ظهر الکعبه؟ قلت: یا رسول اللّه بل ترکبنی، فلما جلس علی ظهری لم أستطع حمله لثقل الرساله، قلت: یا رسول اللّه بل أرکبک، فضحک و نزل و طأطأ لی ظهره و استویت علیه فو الذی فلق الحبه و برأ النسمه لو أردت أن أمسک السماء لمسکتها بیدی فألقیت هبل عن ظهر الکعبه، فأنزل اللّه تعالی: (وَ قُلْ جٰاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبٰاطِلُ).

و عن أحمد بن حنبل و أبی بکر الخطیب فی کتابیهما ما یقرب من ذلک. و عن أحمد بن حنبل و أبی یعلی الموصلی فی مسندیهما و أبی بکر الخطیب فی تاریخه. و محمد بن الصباح-

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۵۰

بحث و تتمیم

إن کیفیات الأشیاء و أوصافها محسوسه کانت أم غیر محسوسه و إن کانت

بحسب الدقه الفلسفيه من مقوله الأعراض، إلا أنها فى نظر العرف المبنى على المسامحه و المساهله منقسمه إلى قسمين، الأول: أن يكون النظر إلى الأشياء أنفسها بالأصاله، و إلى أوصافها بالتبع، لفنائها فى المعروض و اندكاكها فيه، و مثال ذلك الأعراض التى هى من لوازم الوجود كالالوان، و من هذا القبيل أيضا الليرات العثمانيه التى ألغيت عن الرواج، و الذهب و الفضه غير المسكوكين.

الثانى: أن يكون النظر فيها إلى الهيئه و الصوره بالأصاله، و إلى الماده و الهيولى بالتبع، لكون الأوصاف معدوده من الصور النوعيه فى نظر العرف، و ذلك كالإشكال التى يكون عليها مدار التسميه و العنوان فى الخارج، كما فى الكأس و الكوز و نحوهما مع أن موادها من جنس واحد، و من هذا القبيل الفرش و الثوب و نحوهما.

أما القسم الأول: فالماليه فيها من ناحيه المواد، لان أوصافها خارجه عن حدود الرغبات التى هى من علل ثبوت الماليه فى المرغوب فيه.

و أما القسم الثانى: فالماليه فيها لخصوص الهيئات، لخروج موادها عن حريم الماليه و حدودها، لكونها إما مرغوبا عنها كالنقود الرائجه المضروبه من القراطيس، أو مغفولا عنها فى قبال الهيئه للتبعيه و الاندكاك، و من هنا اتضح أن الماليه إنما تقوم بمواد الأشياء، أما للرغبه فيها أنفسها، و إما للميل إلى هيئاتها، و إما للاشتياق إليهما معا، و لا تضر بذلك استحاله عراء الماده عن هيئه ما كما لا يخفى.

و قد انضح: ان المراد بالصوره النوعيه هنا هى العرفيه دون العقليه المبحوث عنها فى طبيعيات الفلسفه، و ان بينهما عموما من وجه، إذ قد يكون الوصف من الصور النوعيه العرفيه مع كونه فى نظر العقل من الاعراض، كالرجوله و الأنوثه، فإنهما و

إن كانا عرضـين للإنسان، إلا انهما فى نظر العرف من الصور النوعيه، فالعبد و الأمه نوعان فى نظر العرف و إن كانا بالنظر الدقيق صنفين من طـبيعه واحـده. و قـد ينعكس الأـمر، فيكـون مـا هو من الصور النوعيه فى نظر العقـل من الاـعراض فى نظر العرف، و ذلك كالثوبين المنسوج أحدهما من الحرير و الآخر من الفنتاز، فإنهما عند العقل ماهيتان متباينتان، و فى نظر العرف

- الزعفرانى فى الفضائل و الخطيب الخوارزمى فى أربعينه فى تفسير قوله تعالى: (وَ رَفَعْناهُ مَكاناً عَلِيًّا) أنه نزل فى صعود على «ع» على ظهر النبى (ص) لقلع الصنم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۵۱

حقيقه واحده لا تعدد فيها، و قد يجتمعان كالفراشـين المنسوجين بنسج واحد و من جنس واحد، و الكأسـين المصوغين بصـياغه واحده، و من فلز واحد.

و إذا عرفت ما تلوناه عليك نقول: الملحوظ استقلالا فى بيع الصليب و الصنم إن كانت هى الهيئات العاريه عن المواد- إما لعدم مـاليه المواد كالمصـنوع من الخزف، أو لكونهـا مغفولاـ عنهـا- فلا شـبهه فى حرمه بيعها وضـعا و تكليفا، لوقوع البيع فى معرض الإضلال و لتمحض المبيع فى جهه الفساد، و انحطاطه عن الماليه لحرمه الانتفاع مهما بالهيئه الوثنيه، و لذا وجب إتلافها.

و ان كان الملحوظ فى بيعهما هى المواد مجرده عن الصوره الوثنيه إلا باللحاظ التبعى غير المقصود فلا إشكال فى صحه بيعهما، لآيه التجاره و سائر العمومات، لان البيع و المبيع لم يتصفان بجهه من الجهات المبغوضه المنهى عنها.

و إن كـان المقصود من البيع هى المواد و إلهيه معا- كما إذا كانا مصـنوعين من الجواهر النفيسه أو الأشـياء الثمينه- فلا إشـكال فى حرمه البيع وضعا و تكليفا كالصوره

الأولى، لعموم أدله المنع عن البيع لهذا الغرض أيضا.

لا- يقال: إذا كان كل من الهيئه و الماده ملحوظا فى البيع كان المورد من صغريات بيع ما يملك و ما لا يملك، كبيع الخل مع الخمر، و بيع الشاه مع الخنزير فى صفقه واحده، و حكم ذلك أن يقسط الثمن عليهما، و سيأتى، و يثبت للمشترى خيار تخلف الشرط لفوات الانضمام، و على ذلك فلا وجه للحكم بالبطلان.

فإنه يقال: إن الانحلال و التقسيط و إن كلما بحسب الكبرى موافقين للتحقيق، إلا ان الاشكال فى صحه الصغرى، لأن الهيئه الوثنيه فى الصليب و الصنم كالصوره النوعيه للماده فى نظر العرف، فلا- تكونان فى الخارج إلا- شيئا واحدا، فلا- موضع هنا للانحلال و التقسيط، كما لا موضع لهما فى الماده و الصوره العقليتين عند التخلف بأن يحكم بالصحه فى الماده السياله المسماه بالهيولى الأولى، لأنها محفوظه فى جميع الأشياء و إن تبادلت عليها الصور و بالبطلان فى الهيئه، لأن المقصود منها غير واقع، و الواقع منها غير مقصود، و يتبع ذلك تقسيط الثمن عليها بالنسبه.

و وجه الفساد ان الماده و الهيئه ليستا من الاجزاء الخارجيه لكى تنحل المعامله الواحده إلى معاملات متكثره حسب تكثر أجزاء المبيع، فالمعامله عليهما واحده لاتحاد متعلقها خارجا و الكثره إنما هى تحليليه عقليه. و لازم ذلك ان المعامله إذا بطلت فى جزء بطلت فى الجميع فلا منشأ للانحلال و التقسيط، و لا فرق فى ذلك بين ان تكون الصوره عقليه أو عرفيه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۵۲

لا- يقال: ان بيع الماده مع قصد الصوره الوثنيه و ان كان موجبا للبطلان إلا أن اشتراط إعدام الهيئه و فنائها يوجب صحه البيع و ترتب

الأثر عليه، لجواز الانتفاع بأجزائها بعد الكسر، لأنها ليست بأصنام.

فإنه يقال: إذا تحقق موضوع الحرمه و ترتب عليه الحكم لم يؤثر هذا الاشتراط فى الجواز، لأن الشى ء لا ينقلب عما هو عليه.

ثم لا- يخفى: أنه لو اتصف شى ء من آلات الصنائع كالمكائن و نحوها بصوره الوثنيه لكان داخلا- فى الأعيان ذات المنافع المحلله و المحرمه، و سيأتى الكلام عليها، و لو قلنا: بجواز بيعها باعتبار منافعها المحلله فإنما هو فيما إذا أوجبت هذه المنافع ماليتها مع قطع النظر عن المنافع الأخرى المحرمه و عن لحاظ الجهه الوثنيه، و إلا فلا وجه لتوهم جواز البيع.

قوله لو أتلف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها.

أقول: قد عرفت أنه يجب إعدام الصوره الوثنيه، و عليه فان كانت لأبعاضها المكسوره قيمه كما إذا كانت مصوغه من الذهب أو الفضه فلا- يجوز إتلافها بموادها، بل يجب إتلافها بهيئتها فقط، و لو أتلفت بموادها ضمنها المتلف لمالكها، إلا أن يتوقف إتلاف الهيئه على إتلاف الماده. و ان لم تكن لرضاضها قيمه فلا مانع من إتلاف الماده أيضا مع الهيئه.

لا يقال: إن توقف إتلاف الهيئه على إتلاف الماده لا ينافى ضمان الماده إذا كانت لها قيمه، كما أن جواز أكل طعام الغير بدون إذنه فى المجاعه و المخمصه لا ينافى ضمان ذلك الطعام.

فإنه يقال: الفرق واضح بين المقامين، إذ الباعث إلى أكل طعام الغير فى المخمصه إنما هو الاضطرار الموجب لإذن الشارع فى ذلك، و أما هياكل العباده فإن الباعث الى إتلافها ليس إلا خصوص أمر الشارع بالإتلاف فلا يستتبع ضمانا.

حرمه بيع آلات القمار

قوله و منها آلات القمار.

أقول: قد اتفقت كلمات الأصحاب على حرمه بيع آلات القمار، بل فى المستند «۱» دعوى الإجماع عليها محققا بعد

أن نفى عنها الخلاف أولا. ثم إن مورد البحث هنا- سواء كان من حيث حرمه البيع أم من حيث وجوب الإتلاف- ما يكون معدا للمقامره و المراهنه كالنرد و الشطرنج. و نحوهما مما بعد آله قمار بالحمل الشائع، و إلا- فلا- وجه لحرمه بيعه و إن أنفقت المقامره به فى بعض الأحيان، كالجواز و البيض و نحوهما، كما لا يجوز إتلافه، لكونه تصرفا فى مال الغير بغير إذن منه، و لا من الشارع،

---

(۱) ج ۲ ص ۳۳۵.

نعم يجب نهى المقامرين بذلك عن المقامره إذا اجتمعت فيه شرائط النهى عن المنكر.

و يظهر حكم هذه المسأله مما أسسناه فى المسأله السابقه من الضابطه الكليه فى حرمه بيع ما قصدت منه الجهه المحرمه، فلا يحتاج الى التكرار. على أن حرمه البيع هنا قد دلت عليها جمله من الاخبار [۱] منها روايه أبى الجارود الداله على حرمه بيع آلات القمار، و حرمه الانتفاع بها. و منها قوله «ع» فى روايه أبى بصير: (بيع الشطرنج حرام و أكل ثمنه سحت) و منها ما فى حديث المناهى: (نهى رسول اللّه (ص) عن بيع النرد). و مورد الخبرين الأخيرين و إن كان خصوص بعض الآلات، و لكن يتم المقصود بعدم القول بالفصل بين آلات القمار

---

[۱] فى ج ۲ ئل باب ۱۳۰ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به.

و فى ج ۱۶ البحار باب حرمه بيع الشطرنج، و ج ۲۳ كتاب السبق. عن على بن إبراهيم فى تفسيره عن أبى الجارود عن أبى جعفر «ع» فى قول اللّه عز و جل: (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ) و أما الخمر فكل مسكر من الشراب، الى أن قال: و أما

الميسر فالنرد و الشطرنج و كل قمار ميسر و أما الأنصاب فالأوثان التى كانت تعبدها المشركون و أما الأزلام فالأقداح التى كانت تستقسم بها المشركون من العرب فى الجاهليه كل هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشى ء من هذا حرام من اللّه محرم و هو رجس من عمل الشيطان و قرن اللّه الخمر و الميسر مع الأوثان.

ضعيفه لأبى الجارود و هو زياد بن منذر يكنى بأبى النجم أيضا.

و فى ج ۱ رجال المامقانى ص ۴۵۹ فى روايه أبى بصير عن الصادق «ع» إنه من الكذابين و المكذبين و الكفار ثم لعن عليهم، و هو زيدى المذهب، و كان أعمى القلب و البصر، و يسمى سرحون و هو من أسماء الشيطان.

و فى ج ۲ ئل باب ۱۳۱ تحريم الحضور عند اللاعب بالشطرنج و تاليه من أبواب ما يكتسب به. محمد بن إدريس فى آخر السرائر نقلا عن جامع البزنطى عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه «ع» قال: بيع الشطرنج حرام و أكل ثمنه سحت و اتخاذها كفر و اللعب بها شرك و السلام على اللاهى بها معصيه و كبيره موبقه. صحيحه.

و عن الصدوق بإسناده عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام فى المناهى قال: و نهى رسول اللّه (ص) عن بيع النرد.

و فى ج ۱۶ البحار باب حرمه بيع الشطرنج. أضاف إليه الشطرنج.

و فى ج ۳ المستدرک فى الفائده الخامسه من الخاتمه فى شرح مشيخه الفقيه ص ۶۰۷ فالخبر ضعيف على المشهور لجهاله بعض رواته و لكن تلوح من متنه آثار الصدق و ليس فيه من آثار الوضع علامه و اللّه العالم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۵۴

المعده لذلک. ثم انه قد

ورد فى جمله من أحاديث العامه «۱» الأمر بكسر النرد و إحراقها.

فتدل على حرمه بيعها، لان ما لا يجوز الانتفاع به لا يجوز بيعه عندهم. و قد تقدم ذلك فى البحث عن جواز الانتفاع بالنجس، و سيأتى التعرض له فى المسأله الآتيه.

قوله و فى المسالك إنه لو كان لمكسورها قيمه.

أقول: قال فى التذكره «۲»:

(ما أسقط الشارع منفعته لا نفع له فيحرم بيعه، كآلات الملاهى و هياكل العباده المبتدعه، كالصليب و الصنم، و آلات القمار، كالنرد و الشطرنج إن كان رضاضها لا يعد مالا، و به قال الشافعى، و إن عد مالا فالأقوى عندى الجواز مع زوال الصفه المحرمه). و ذكر المصنف: إن أراد بزوال الصفه زوال الهيئه فلا ينبغى الإشكال فى الجواز، و لا ينبغى جعله محلا للخلاف بين العلامه و الأكثر). و فى حاشيه السيد: (لعله أراد بزوال الصفه عدم مقامره الناس به و تركهم له بحيث خرج عن كونه آله القمار و ان كانت الهيئه باقيه).

و يرد على التوجيهين: أن ظاهر عباره العلامه أن الحرمه الفعليه لبيع الأمور المذكوره تدور مدار عدم صدق الماليه على اكسارها، و توجيهها بما ذكره المصنف أو بما ذكره السيد رحمهما اللّه بعيد عن مساق كلامه جدا، نعم يحتمل وقوع التحريف فى كلامه بالتقديم و التأخير: بأن تكون العباره (و إن عد مالا مع زوال الصفه المحرمه فالأقوى عندى الجواز) فيكون ملخص كلامه جواز البيع إذا كانت الماده من الأموال. أو يوجه بتقدير المضاف بين كلمه مع و كلمه زوال: بأن يكون التقدير (فالأقوى عندى الجواز مع اشتراط زوال الصفه المحرمه). و كيف كان فهو أعرف بمرامه، و لا ندرى ما الذى فهم منه المسالك حتى استحسنه.

قوله ثم

إن المراد بالقمار مطلق المراهنه بعوض.

أقول: فى مجمع البحرين: أصل القمار الرهن على اللعب بشى ء، و ربما أطلق على اللعب بالخاتم و الجواز، و سيأتى التعرض لحقيقه القمار و الميسر و الأزلام، و التعرض لبيان أن المحرم هو مطلق المراهنه و المغالبه أو المغالبه مع العوض فى مسأله حرمه القمار.

حرمه بيع آلات الملاهى

قوله و منها آلات اللهو على اختلاف أصنافها.

أقول: اتفق فقهائنا بل الفقهاء

---

(۱) راجع ج ۱۰ سنن البيهقى ص ۲۱۶.

(۲) ج ۱ ص ۴ من البيع.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۵۵

كافه ظاهرا [۱] على حرمه بيع آلات الملاهى وضعا و تكليفا، بل فى المستند «۱» دعوى الإجماع على ذلك محققا.

و قد يستدل على ذلك بالروايات العامه المتقدمه فى أول الكتاب و لكنه فاسد لما فيها من ضعف السند و الدلاله، و ظهورها فى الحرمه التكليفيه كما عرفت.

و الذى ينبغى ان يقال: ان الروايات «۲» قد تواترت من طرقنا و من طرق العامه على حرمه الانتفاع بآله اللهو فى الملاهى و المعازف، و أن الاشتغال بها و الاستماع إليها من الكبائر الموبقه و الجرائم المهلكه، و أن ضربها ينبت النفاق فى القلب كما ينبت الماء الخضره، و يتسلط عليه شيطان ينزع منه الحياء، و أنه من عمل قوم لوط، و فى سنن البيهقى: يخسف اللّه بهم الأرض و يجعل منهم القرده و الخنازير، بل من الوظائف اللازمه كسرها و إتلافها حسما لماده الفساد، و ليس فى ذلك ضمان بالضروره، و فى بعض أحاديث العامه «۳» ان رجلا كسر طنبورا لرجل فرفعه الى شريح فلم يضمنه.

إذن فالمسأله من صغريات الضابطه الكليه التى ذكرناها فى البحث عن حرمه بيع هياكل العباده المبتدعه، و عليه فالحق هو حرمه

بیع آلات اللهو وضعا و تکلیفا، علی أنه ورد فی الحدیث [۲] ما یدل علی حرمه بیع آلات الملاهی و شرائها و حرمه ثمنها و التجاره فیها.

---

[۱] فی ج ۵ شرح فتح القدیر: إذا کان احد العوضین أو کلاهما محرما فالبیع فاسد.

و فی ج ۲ فقه المذاهب ص ۱۶۶ عن الشافعیه: أن من شرائط المعقود علیه إن یکون منتفعا به شرعا. و فی ص ۱۶۷ عن الحنفیه: لا ینعقد بیع کل ما لا یباح الانتفاع به شرعا. و فی ص ۱۶۸ عن المالکیه: من شرائط المعقود علیه ان یکون منتفعا به شرعا فلا یصح بیع آله اللهو. و فی ج ۳ فقه المذاهب ص ۱۷۵: تحرم إجاره آلات الطرب و ثمنها.

أقول: لا شبهه فی ظهور کلمات هؤلاء، بل صراحه بعضها فی حرمه بیع آلات الملاهی فإن الانتفاع بها حرام فی الشرعیه المقدسه بالإنفاق، و لا ینافی ذلک لما سیأتی فی البحث عن حرمه الغناء من ذهاب العامه إلی جواز الغناء فی نفسه.

[۲] فی ج ۲ المستدرک ص ۴۵۸ الشیخ أبو الفتوح فی تفسیره عن أبی أمامه عن رسول اللّه (ص) انه قال: ان اللّه بعثنی هدی و رحمه للعالمین، و أمرنی أن أمحو المزامیر و المعازف و الأوتار و الأوثان و أمور الجاهلیه، إلی أن قال: إن آلات المزامیر شراؤها و بیعها و ثمنها و التجاره بها حرام مرسله.

---

(۱) راجع ج ۲ ص ۳۳۵.

(۲) سنتعرض لهذه الأخبار المنقوله من الفریقین فی البحث عن حرمه الغناء.

(۳) راجع ج ۶ سنن البیهقی ص ۱۰۱.

و لکنه ضعیف السند.

لا یخفی: أن موضوع الحرمه هنا هی آله اللهو، و قد حقق فی محله أن

المضاف اليه خارج عن حدود المضاف، فلا يعد جزء له، إلا أنه داخل فيه بنحو الاشتراط و التقييد، و حيث إن معرفه الحكم فرع معرفه الموضوع بقيوده و شؤونه فلابد هنا من العلم بحقيقه اللهو، و سيأتى التعرض له فى محله، و من أوضح مصاديقه ما هو مرسوم اليوم من تغنى أهل الفسوق و لهوهم بالراديوات و غيرها من آلات الملاهى.

حكم بيع آنيه الذهب و الفضه

قوله و منها أوانى الذهب و الفضه.

أقول: مفهوم الإناء أمر معلوم لكونه من المفاهيم العرفيه، و هو ما يكون معدا للأكل و الشرب، جمعه آنيه و أوان، و الظرف أعم منه، و مجمل القول هنا أن النهى عن آنيه الذهب و الفضه إن كان مختصا بالأكل أو الشرب فيها، و كانت محرمه الاستعمال فى خصوصهما، كما أنفق عليه الفقهاء كافه [١] و استفاضت الروايات بينهم من الفريقين «١» فلا شبهه فى جواز بيعها لسائر الجهات المحلله، و منها اقتناؤها لأنحاء الاستعمالات و أقسام التزينات غير الأكل و الشرب فيها، و هكذا الحكم لو كان المستفاد من الروايات هو حرمه استعمالها على وجه الإطلاق، كما ادعى عليه الإجماع أيضا، و ذكر النهى عنه فى بعض الأحاديث [٢] إذ لا يعم ذلك مثل التزين لعدم صدق الاستعمال عليه، فيجوز بيعها لذلك.

و إن كان المستفاد حرمه جميع منافعها و جميع أنحاء التقلب و التصرف فيها حتى التزين

---

[١] قال صاحب الجواهر فى أواخر كتاب الطهاره: لا يجوز الأكل و الشرب فى آنيه من ذهب أو فضه إجماعا منا. و على هذا النهج كثير من الأصحاب و فى ج ٢ فقه المذاهب ص ١۶: فيحرم اتخاذ الآنيه من الذهب و الفضه فلا يحل لرجل أو امرأه ان

يأكل أو يشرب فيها، و كذلك لا يحل الطيب منها أو الأدهان أو غير ذلك، و كما يحرم استعمالها يحرم اقتناؤها بدون استعمال. و غير ذلك من كلمات العامه

[٢] فی ج ١ المستدرک ص ١۶۶ عن رسول اللّه (ص) نهى عن استعمال أوانى الذهب و الفضه. مرسله.

---

(١) راجع ج ٢ کا ص ١٨٧، و ج ٢ التهذيب ص ٣٠۵، و ج ١١ الوافى ص ٧۵ و ج ١ ئل باب ۶۵ عدم جواز استعمال أوانى الذهب و الفضه و من أبواب النجاسات، و ج ١ المستدرک ص ١۶۶، و ج ١۴ البحار ص ٩٢٣ الى ص ٩٢۵، و ج ١ سنن البيهقى ص ٢٧

بها فلا ريب فى حرمه المعاوضه عليها مطلقا، لكونها مما يجى ء منها الفساد محضا، و تكون من صغريات الكبرى المتقدمه فى البحث عن حرمه بيع هياكل العباده المبتدعه.

و قد استدل على هذا الاحتمال الأخير بقوله «ع» [١]: (آنيه الذهب و الفضه متاع الذين لا يوقنون). و فيه مضافا الى ضعف السند فى الروايه، أنها ناظره إلى الجهه الأخلاقيه فلا تكون مدركا فى الأحكام الفرعيه، و تفصيل الكلام فى كتاب الطهاره.

حكم بيع الدراهم المغشوشه

قوله و منها الدراهم الخارجه المعموله لأجل غش الناس.

أقول: لا شبهه فى حرمه غش المؤمن فى البيع و الشراء وضعا و تكليفا، و سنذكر ذلک عند التعرض لحرمه الغش، و إنما الكلام هنا يقع فى ناحيتين: الاولى جواز الانتفاع بها فى التزين و فى دفعه الى العشار فى المكوس و الكمارک، و إلى الظالم، و عدم جوازه. الثانى جواز المعاوضه عليها و عدم جوازها أما الناحيه الأولى فقد استدل على الحرمه بروايات، منها ما فى روايه

الجعفى [۲] من الأمر بكسر الدرهم المغشوش، فإنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه.

و فيه أن الأمر فيها ليس تكليفيا ليجب كسره، و يحرم تركه، بل هو إرشاد الى عدم صحه المعاوضه عليها، و عدم جواز أداء الحقوق الواجبه منها، و يدل على ذلك من الروايه تعليل الامام «ع» الأمر بالكسر بأنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه، إذ من البديهى أن الصد عن

---

[۱] فى الباب ۶۵ المذكور من ئل من طريقى الكافى و المحاسن عن موسى بن بكر عن أبى الحسن «ع» قال: آنيه الذهب و الفضه إلخ. و لكن ما فى الكافى ضعيف لسهل و ما فى المحاسن ضعيف لعبد اللّه بن المغيره.

[۲] فى ج ۲ التهذيب باب بيع الواحد بالاثنين ص ۱۴۸، و ج ۱۰ الوافى باب ۱۰۱ إنفاق الدراهم ص ۸۸، و ج ۲ ئل باب ۱۰ جواز إنفاق الدراهم المغشوشه من أبواب الصرف عن الفضل بن عمر الجعفى قال: كنت عند أبى عبد اللّه «ع» فألقى بين يديه دراهم فألقى إلى درهما منها فقال: أيش هذا؟ فقلت: ستوق، فقال: و ما الستوق؟ فقلت: طبقتين فضه و طبقه من نحاس و طبقه من فضه، فقال: اكسرها فإنه لا يحل بيع هذا و لا إنفاقه.

ضعيفه لعلى بن الحسن الصيرفى.

قال فى الوافى: الستوق بالضم و الفتح معا، و تشديد التاء، و تسوق بضم التاء الزيف البهرج الملبس بالفضه طبقتين فضه. الصواب طبقه من فضه، و كأنه مما صحفه النساخ، و حمل منع إنفاقه فى التهذيبين على ما إذا لم يبين أنه كذلك، فيظن الآخذ أنه جيد.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۵۸

عن بيعه و إنفاقه فى الخارج لا ينحصر فى الكسر بل

يحصل بغيره أيضا.

و منها ما فى روايه موسى بن بكر [١] من أن الامام «ع» قطع الدينار المغشوش بنصفين و أمره بإلقائه فى البالوعه حتى لا يباع ما فيه غش، إذ لو جاز الانتفاع به فى وجه لما قطعه بنصفين.

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند، و غير منجبره بشى ء. و ثانيا: أن فعله «ع» و إن كان حجه كسائر الأمارات الشرعيه كما حقق فى محله، إلا أن ذلك فيما تكون وجهه الفعل معلومه، و عليه فلا يستفاد من الروايه أكثر من الجواز الشرعى، و يكون مؤداها الإرشاد الى عدم نفوذ المعامله عليه، لوجود الغش فيه، و الشاهد على ذلك من الروايه قوله «ع»:

(حتى لا يباع شى ء فيه غش). بل الظاهر أنه كان غشا محضا، و إلا لما أمر الإمام «ع» بإلقائه فى البالوعه، لكون هذا الفعل من أعلى مراتب الإسراف و التبذير. و من هنا ظهر ما فى روايه دعائم الإسلام [٢] من حكمه «ع» بقطع الدرهم المغشوش.

و أما الناحيه الثانيه فتوضيح الكلام فيها أن للدراهم المغشوشه حالتين، الاولى: أن تكون رائجه بين الناس حتى مع العلم بالغش، كالدراهم الرائجه فى زماننا. و الثانيه: أن لا تكون رائجه بينهم.

أما الصوره الاولى فلا شبهه فى جواز المعاوضه على الدراهم المذكوره لأن الفرض الأصيل منها أعنى الرواج غير تابع لخلوص المواد و نقائها من الغش، بل هو تابع لاعتبار سلطان الوقت لها، و جريان القانون الحكومى عليه من غير فرق بين اغتشاش الماده و خلوصها نعم إذا سقطت عن الاعتبار فلا تجوز المعاوضه عليها من دون إعلام.

و أما الصوره الثانيه فإن المعاوضه قد تقع على الدرهم الكلبى ثم يدفع البائع الدرهم المغشوش عند الإقباض، و قد

تقع على شخص الدرهم الخارجى المغشوش، فعلى الأول لا وجه للبطلان أيضا، و لا خيار للمشترى، بل يجبر البائع على التبديل، فان حصل التبديل فيها،

---

[۱] فى ج ۱ كا باب ۶۱ الغش من المعيشه ص ۳۷۴، و ج ۲ التهذيب ص ۱۲۲، و ج ۱۰ الوافى ص ۶۳، و ج ۲ ئل باب ۱۱۵ تحريم الغش بما يخفى مما يكتسب به، عن موسى ابن بكر قال: كنا عند أبى الحسن «ع» فإذا دنانير مصبوبه بين يديه فنظر الى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لى: ألقه فى البالوعه حتى لا يباع شى ء فيه غش. ضعيفه للإرسال و للحسن بن على بن أبى عثمان.

[۲] فى ج ۲ المستدرك ص ۴۸۱، دعائم الإسلام عن أبى عبد اللّه «ع» قال فى الستوق و هو المطبق عليه الفضه و داخل نحاس: يقطع و لا يحل أن ينفق مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۵۹

و إلا كان للمشترى الخيار.

و على الثانى فقد يكون المتعاملان كلاهما عالمين بالغش، و قد يكونان جاهلين به، و قد يكونان مختلفين، أما الصوره الاولى فلا ريب فى إباحه البيع تكليفا و نفوذه وضعا للعمومات و دعوى أن الغش مانع عن صحه البيع للأخبار المتظافره الآتيه فى البحث عن حرمه الغش دعوى جزافيه، ضروره خروج هذه الصوره عن موردها خروجا تخصيصا، إذ الغش إنما يتقوم بعلم الغار و جهل المغرور، و قد فرضنا علم المتبايعين بالحال، و التمسك لذلك روايتى الجعفى و موسى بن بكر المتقدمتين بدعوى ظهورهما فى رحمه بيع الدراهم و الدنانير المغشوشه توهم فاسد، فان الروايتين و إن كانا ظاهرتين فى ذلك، و لكن يجب حملها على الكراهه لصراحه ما دل

من الروايات [١] على جواز البيع مع علم المتبايعين بالحال.

و أما للصوره الثانيه فالتحقيق فيها أن الكلام تاره يقع فى الحرمه التكليفيه، و اخرى فى الحرمه الوضعيه، أما الحرمه التكليفيه فمنفيه جزما، لفقد موضوعا (و هو الغش) مع جهل المتبايعين.

و أما الحرمه الوضعيه بمعنى عدم نفوذ البيع فتوضيح الحال فيها يتوقف على مقدمه قد أوضحناها فى البحث عن بيع هياكل العباده، و تعرض المصنف لها فى خيار تخلف الشرط، و لا بأس هنا بالإشاره إليها إجمالا، و ملخصها: أن القيود فى المبيع- سواء كانت من قبيل الأوصاف أو الشروط- إما صور نوعيه عرفيه، أو جهات كماليه.

فإن كانت من القبيل الأول فلا ريب فى بطلان البيع مع التخلف، كما إذا اشترى جاريه على أنها شابه جميله فظهرت عبدا شائبا كريه الوجه، أو اشترى صندوقا فظهر أنه طبل.

و وجه البطلان أن ما جرى عليه العقد غير واقع، و ما هو واقع لم يجر عليه العقد، فان ما تعلقت به المعامله و إن اتحد فى الحقيقه مع ما تسلمه المشترى، إلا انهما فى نظر العرف

---

[١] فى ج ٢ التهذيب ص ١٤٨، و ج ١٠ الوافى باب ١٠١ إنفاق الدراهم المحمول عليها ص ٨٧ و ص ٨٨، و ج ٢ ئل باب ١٠ جواز إنفاق الدراهم المغشوش مما يكتسب به عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبى عبد اللّه «ع»: الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره ثم يبيعها؟ قال: إذا بين ذلك فلا بأس صحيحه.

التهذيب عن ابن ابى عمير عن عبد الرحمن الحجاج قال: قلت لأبى عبد اللّه «ع»: اشترى الشى ء بالدراهم فاعطى الناقص الحبه و الحبتين؟ قال: لا حتى تبينه، الحديث. قال المحدث النورى فى

خاتمه المستدرک ص ۷۴۲ عند التعرض لمشیخه التهذیب: (و إلی محمد بن أبی عمیر ثلاث طرق حسنات فی المشیخه و ست) و علیه فالروایه المذکوره حسنه.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۶۰

متباینان، و لا یتقسط الثمن علی الماده و الهیئه، لتبطل المعامله فیما قابل الهیئه، و تنفذ فیما قابل الماده، کما یتجزأ فیما إذا باع ما یملک و ما لا یملک صفقه واحده، کالشاه مع الخنزیر، و ذلک لما عرفت من فساد الانحلال و التقسیط فیما إذا کانت الکثره تحلیلیه عقلیه.

و إن کانت من القبیل الثانی فلا وجه للبطلان، بل یثبت خیار تخلف الشرط، کما إذا باع عبدا علی أنه کاتب فان أنه غیر کاتب أو باع کبشا فظهر أنه نعجه. و الوجه فی ذلک هو أن الفائت لیس إلا من الأوصاف الکمالیه، فلا یوجب تخلفه إلا الخیار.

ففی المقام إذا باع درهما علی أنه مسکوک بسکه السلطان فبان أنه مسکوک بسکه التاجر بطل البیع، لکون الاختلاف بینهما من الاختلاف فی الصور النوعیه. و أما لو باع درهما علی أنه طازج فبان أنه عتیق فان البیع صحیح، و إنما یثبت المشتری خیار تخلف الشرط.

و من هنا ظهر ما فی کلام المصنف من الوهن حیث أثبت خیار التدلیس مع تفاوت السکه، و وجه الوهن هو أن الملحوظ إن کان هی الماده المجرده فلا بطلان و لا خیار، و إن کان هی مع الهیئه أو الهیئه المحضه فلا مناص عن البطلان، نعم لو کان الملحوظ هی الماده المجرده، و کان التفاوت بکثره الخلیط و قلته لثبت خیار العیب، إلا أنه غیر مفروض المصنف. و أما الصوره الثالثه فتاره یفرض علم البائع بالغش دون المشتری و اخری بالعکس، أما

الأولى فهو من أوضح مصاديق الغش فى المعامله، و يجرى فيه جميع ما ذكرناه فى الصوره الثانيه، و أما الثانى فلا مانع من نفوذ البيع فيه وضعا و إباحته تكليفا للعمومات و توهم أن الغش مانع عن النفوذ مندفع بما ذكرناه من تقومه بعلم البائع و جهل المشترى، و المفروض عكسه.

قوله و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات.

أقول: أراد بذلک إبداء الفرق بين بيع آلات اللهو و القمار و بيع الدراهم المغشوشه، بدعوى استحاله صحته فى الآلات، لأن الماده و الهيئه اجزاء تحليليه عقليه فلا تقابل الماده بجزء من الثمن و الهيئه بجزء آخر منه، ليحكم بصحه البيع فى الماده و بفساده فى الهيئه، بل إذا بطل فى جزء بطل فى الجميع و إذا صح فى جزء صح فى الجميع، و التقسيط إنما يكون فى الاجزاء الخارجيه كتقسيط الثمن على الخل و الخمر إذا بيعا صفقه واحده، و هذا بخلاف الدراهم المغشوشه لنفوذ المعامله فيها مع الخيار إلا إذا وقع عنوان المعاوضه على الدراهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوک بسکه السلطان فان البيع حينئذ يبطل إذا بان الخلاف.

و فيه ان التزامه بالانحلال و التقسيط فى الاجزاء الخارجيه إذا ظهر الخلاف، و عدم التزامه بهما فى آلات اللهو و القمار و سائر ما كان التعدد فيه بالتحليل العقلى متين و من الوضوح

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۶۱

بمكان، إلا أن الحال فى الدراهم أيضا كذلک، فإذا كان الاختلاف من جهه السکه لا يمكن التصحيح من جهه الماده و الابطال من جهه الهيئه، و أما الصوره الأخرى التى يصح البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه فلا جامع بينها و بين آلات القمار ليحتاج إلى إبداء الفارق

بينهما، و من المحتمل أن هذه العباره قد حررها النساخ فى غير موضعها اشتباها و اللّه العالم.

قوله و هذا الكلام مطرد فى كل قيد فاسد.

أقول: الشروط سواء كانت صحيحه أم فاسده لا تقابل بجزء من الثمن كما سيأتى بيان ذلک فى بابها، و عليه فتخلفها لا يوجب إلا الخيار حتى على مسلک المصنف، و دعوى الخصوصيه فى المورد جزافيه.

[القسم الثانى ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه.]

حكم بيع العنب على أن يعمل خمرا

اشاره

قوله القسم الثانى ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه.

أقول: أراد به تقسيم ما يقصد من بيعه الحرام إلى ثلاثه أقسام، و بيان حكم كل منها على حده، و منشأ القسمه هو أن المنفعه المحرمه التى يقصدها المتعاملان إما أن تكون تمام الموضوع فى المعاوضه بحيث يرجع مفادها إلى بذل المال بإزاء تلک المنفعه المحرمه لا غير، كالمعاوضه على العنب بشرط التخمير فقط، و على الخشب بشرط صنعه صنما فحسب، و إما أن تكون بنحو الداعى إلى المعاوضه من دون اشتراط فيها كالمعامله على العنب ليجعله خمرا من غير اشتراط لذلک فى المعاوضه، و إما أن تكون جزء الموضوع بحيث يرجع مفاد المعاوضه إلى ضم الغايه المحرمه للغايه المحلله، و بذل المال بإزائهما، كبيع الجاريه المغنيه إذا لو حظ بعض الثمن بإزاء صفه الغناء، فهنا مسائل ثلاث. ثم إن الوجوه المذكوره جاريه فى الإجاره أيضا، بل هى تزيد على البيع بوجه رابع، و هو أن يؤجر نفسه لفعل الحرام كالزنا و النميمه و الغيبه و القتل و الافتراء، و من هذا القبيل إجاره الجاريه المغنيه للتغنى.

قوله الأولى بيع العنب على أن يعمل خمرا و الخشب على أن يعمل صنما.

أقول: ادعى فى المستند «۱» و فى متاجر الجواهر و غيرهما عدم الخلاف بل الإجماع على حرمه الإجاره و

البيع، بل كل معامله و تكسب للمحرم سواء اشترطاه فى العقد أم حصل اتفاق المتبايعين عليه، كإجاره المساكن و الحمولات للخمر و ركوب الظلمه و إسكانهم للظلم، و بيع العنب و التمر و غيرهما مما يتخذ منه المسكر ليعمل خمرا أو الخشب ليعمل صنما أو بربطا، و إلى هذا القول ذهب بعض أهل الخلاف [١] بل هو ظاهر جميعهم، لنصهم على حرمه الإجاره للأمور

---

[١] فى ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧۶ المالكيه قالوا: بحرمه بيع الدكان ليباع فيه الخمر

---

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣۶.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١۶٢

المحرمه، و سيأتى، و لا فرق فى ذلك بين الإجاره و سائر المعاملات.

و كيف كان فالكلام يقع فى ناحيتين:

الاولى فى جواز بيع المباح على أن يجعل حراما و عدم جوازه. و الثانيه: فى بيان أقسام ما يقصد من إجارته الحرام و ذكر أحكامه.

أما الناحيه الاولى [فى جواز بيع المباح على أن يجعل حراما و عدم جوازه]

فالذى يمكن الاستدلال به على حرمه البيع وجوه، الوجه الأول:

أن بيع الأشياء المباحه على أن تصرف فى الحرام- كبيع العنب للتخمير، و بيع الخشب لجعله صنما أو آله لهو- إعانه على الإثم، بل فى المستند «١» أنه معاونه على الإثم المحرم كتابا و سنه و إجماعا.

و فيه أولا: أن الكبرى ممنوعه إلا فى موارد خاصه، كما سيأتى. و ثانيا: أنك علمت فى بعض المباحث أن بين عنوان البيع و عنوان الإعانه على الإثم عموما من وجه، لتقوم مفهوم الإعانه بالإقباض و التسليط الخارجى على العين و لو بغير عنوان البيع، مع العلم بصرفها فى الحرام و إن كان ينطبق عنوان الإعانه على البيع فى بعض الأحيان، و عليه فلا تستلزم حرمه الإعانه على الإثم حرمه البيع فى جميع الموارد.

و ثالثا: أن حرمه المعاوضه لو سلمت لا تدل على فساد المعامله وضعا، لأنها حرمه تكليفيه محضه.

و رابعا: لو قلنا: بدلاله النهى التكليفى على فساد المعامله فإن ذلك فيما إذا كانت المعامله بعنوانها الاولى موردا للنهى، كبيع الخمر، لا بعنوانها العرضى كما فى المقام. و هذا لا ينافى ما سلكناه فى بعض المباحث، و أشرنا إليه فيما سبق من كون النواهى فى باب المعاملات إرشادا إلى الفساد كالنهى عن البيع الغررى، كما أنها فى أبواب الصلاه إرشاد إلى المانعيه، فإن ذلك فيما

لم تقصد المولويه التكليفيه من النهى كالنهى عن بيع الخمر.

و خامسا: أن تخلف الشروط الصحيحه إنما يوجب الخيار للمشترط، لان الشروط لا تقابل بجزء من الثمن، و قد حققناه فى

محله، و التزم به المصنف فى باب الشروط، و من الواضح أن الشروط الفاسده لا تزيد على الصحيحه فى ذلك، فلا يسرى فساد الشرط إلى العقد و دعوى امتياز الموارد عن بقيه الشروط الفاسده موهونه جدا.

و لو سلمنا أن للشروط حصه من الثمن فيقسط عليها و على المشروط فإنما هو فى الشروط التى تجعل على البائع: كأن يشترط المشترى عليه فى ضمن العقد خياطه ثوبه أو بنائه داره أو نجاره بابه و نحوها مما يوجب زياده الثمن. و أما الشروط التى تجعل على المشترى: كأن

و نحوها مما يفسد العقل أو يتخذ بيوتا للدعاره أو محلا للفسق أو نحو ذلك.

---

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣۶.

يشترط البائع عليه صرف المبيع فى جهه خاصه سواء أ كانت محرمه أم محلله فلا تقابل بشى ء من الثمن. و إذن فاشتراط البائع على المشترى صرف المبيع فى الحرام لا يوجب فساد البيع حتى على القول بالتقسيط.

الوجه الثانى: أن ذلك أكل للمال بالباطل فهو حرام لآيه التجاره. و فيه أولا:

ما عرفته مرارا و ستعرفه من أن الآيه الشريفه مسوقه لبيان الضابطه الكليه فى الأسباب الصحيحه و الأسباب الفاسده للمعاملات، و أن شرائط العوضين خارجه عن حدودها.

و ثانيا: ما عرفته مرارا أيضا من أن الشروط لا- تقابل بجزء من الثمن ليلزم من فسادها أكل المال بالباطل، و إنما هى مجرد التزامات لا يترتب على مخالفتها إلا الخيار.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع على الحرمه. و فيه مضافا إلى عدم حجيه الإجماع المنقول. أن دعوى الإجماع التعبدى فى المقام موهونه جدا، لإمكان استناد المجمعين الى الوجوه المذكوره فى المسأله.

الوجه الرابع: ما ذكره فى المستند «١» من كونه بنفسه فعلا

محرما لما بينا فى موضعه:

أن فعل المباح بقصد التوصل به إلى الحرام محرم. و فيه أنا لو قلنا: بحرمه مقدمه الحرام فإنما ذلك فى المقدمات التى لا يمكن التفكيك بينها و بين ذى المقدمه بحيث لا يتمكن المكلف بعد إيجاد المقدمه عن ترك ذى المقدمه، فيعاقب على ذلك. و من الضرورى أن بيع المباح بقصد التوصل به إلى الحرام أو بشرط صرفه فيه ليس عله لإيجاده، و إنما هو من الدواعى و التخلف فيها ليس بعزيز.

الرابع: ما توهم من شمول أدله النهى على المنكر للمقام، بدعوى أنه إذا وجب النهى عن المنكر لرفعه فإن النهى عنه لدفعه أولى بالوجوب.

و فيه أنا لو استفدنا من الأدله وجوب النهى عن المنكر لدفعه فلامكن الالتزام و بوجوب النهى عنه لرفعه بالفحوى، و أما العكس فلا- و لو أغمضنا عن ذلك فهو إنما يتم إذا علم البائع بأن المشترى يصرف المبيع فى الحرام على حسب الاشتراط، و إلا فلا مقتضى للوجوب، على أن مقتضاه إنما هو مجرد التكليف، و النهى التكليفى فى المعاملات لا يقتضى الفساد.

قوله خبر جابر.

أقول: لا- وجه لذكره فى المقام إلا- من جهه اتحاد حكم البيع و الإجاره فيما نحن فيه، و إلا فهو أجنبى عن البيع، و صريح فى حرمه الإجاره للغايه المحرمه كما سيأتى.

---

(۱) راجع ج ۲ ص ۳۳۶.

[و أما الناحيه الثانيه] حكم ما يقصد من إجارته الحرام

و أما الناحيه الثانيه فقد علمت أن ما يقصد من إجارته الحرام يكون على أربعه أقسام الأول: ان يكون متعلق الإجاره من الأمور المحرمه، كأن يؤجر نفسه للعمل الحرام، و هذا لا شبهه فى حرمته من حيث الوضع و التكليف، بل لا نعرف فيه خلافا من الشيعه و السنه

[۱] إلا ما يظهر مما نسب إلى ابى حنيفه فى بعض الفروع [۲] و قد عرفت فى معنى حرمه البيع أن نفس أدله المحرمات كافيه فى حرمه هـذا القسم من الإجاره، إذ هى تقتضـى الانزجار عنها، و مقتضـى العمومات هو وجوب الوفاء بالعقد، و هما لا يجتمعان، و لعل المقصود من خبر جابر الآتى هو هذا القسم أيضا.

الثـانى: أن يشترط المؤجر على المسـتأجر أن ينتفع بـالعين المسـتأجره بالمنـافع المحرمه من دون ان يكون أصـل الإيجار للحرام، كاستئجـار الثياب و الحلى و الأمتعه و الخيام و السـيارات و سائر المحموله بشـرط الانتفاع بها بالجهات المحرمه، المشـهور بيننا و بين العامه [۳] عدم جواز

---

[۱] فى ج ۱۶ المبسوط للسرخسى ص ۳۸: و لا تجوز الإجاره على شـى ء من الغناء و النوح و المزامير و الطبل و شى ء من اللهو، لأنه معصيه و الاستئجار على المعاصى باطل، فان بعقد الإجاره يستحق تسليم المعقود عليه شرعا، و لا يجوز ان يستحق على المرء فعل به يكون عاصيا شرعا.

و فى ج ۳ فقه المذاهب ص ۱۷۵ المـالكيه قالوا: من جمله الإجارات الممتنعه الإجاره على تعليم الغناء فإنها لا تصـح، و كلما لا يباح لا يصح تأجيره، و من ذلك اجره آلات الطرب.

و فى ص ۱۶۹: لاـ يصـح الاستئجـار على المعاصـى مثـل الغناء و النوح و الملاهى كاستئجار بعض الفارغين من الشـبان ليقوموا بأناشيد سخيفه و يتبادلون فى مجلسهم الخمور و المحرمات، فإن استئجارها كبيره لا يحل لمسلم أن يفعلها.

و فى ج ۷ الهدايه ص ۱۸۰: و لا يجوز الاستئجار على الغناء و النوح و كذا سائر الملاهى لأنه استئجار على المعصيه و المعصيه لا تستحق بالعقد.

[۲] فى ج ۲

أحكام القرآن للجصاص ص ۱۷۸ فی تسمیه اللّه المهر أجرا دلیل علی صحه قول أبی حنیفه فیمن استأجر امرأه فزنا بها انه لا حد علیه لأن اللّه تعالی قد سمی المهر أجرا فهو کمن قال: أمهرک کذا، و قد روی نحوه عن عمر بن الخطاب و مثل هذا یکون نکاحا فاسدا لانه بغیر شهود.

[۳] فی ج ۱۶ المبسوط للسرخسی ص ۳۸: إذا استأجر الذمی من المسلم بیتا لیبیع-

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۶۵

ذلک، إلا ان الظاهر ان المسأله من صغریات الشرط الفاسد، و بما أنک علمت إجمالا و ستعلم تفصیلا ان فساد الشرط لا یستلزم فساد العقد و لا یسری إلیه، فلا موجب لفساد الإجاره من ناحیه الشرط المذکور.

و قد یستدل علی الفساد بروایه جابر [۱] حیث حکم الامام «ع» فیها بحرمه الأجره فی رجل آجر بیته فیباع فیه الخمر.

و فیه مضافا إلی ضعف السند فیها. أولا: أنها أجنبیه عن اشتراط الانتفاع بالعین المستأجره فی الحرام، إذ لا داعی للمسلم ان یؤاجر بیته و یشترط علی المستأجر ان ینتفع منها بالمنافع المحرمه، بل موردها فرض العلم بالانتفاع المحرم من غیر شرط.

و ثانیا: انها محموله علی الکراهه لمعارضتها بحسنه ابن أذینه [۲] الداله علی جواز إیجاز الحموله لحمل الخمر و الخنازیر.

و جمع المصنف بینهما بأن روایه ابن أذینه محموله علی ما إذا اتفق الحمل من غیر أن یؤخذ رکنا أو شرطا فی العقد، بتقریب ان خبر جابر نص فیما نحن فیه و ظاهر فی هذا، و أن حسنه ابن أذینه بالعکس، فیطرح ظاهر کل منهما بنص الآخر.

و فیه أنه قد تقدم فی البحث عن بیع العذره ان المتیقن الخارج عن مقام التخاطب من

- فیه

الخمر لم يجز، لأنه معصيه فلا ينعقد العقد عليه و لا أجر له، و عند أبى حنيفه و الشافعى يجوز هذا العقد، لعدم ورود العقد على بيع الخمر، بل على منفعه البيت فله ان يبيع فيه شيئا آخر.

و فى ج ۳ فقه المذاهب ص ۱۷۶: إجاره الدكان ليباع فيه الخمر و نحوها مما يفسد العقل أو يضر بالبدن فإنها لا تصح، و كذلك إجاره المنازل للدعاره و الفسق.

و فى ج ۸ شرح فتح القدير ص ۱۲۹ و قد صرح محمد فى الجامع الصغير بأنه لا بأس عند أبى حنيفه ان تؤاجر بيتك ليتخذ فيه بيت نار أو كنيسه أو بيعه أو يباع الخمر فيه بالسواد

[۱] عن جابر «و فى التهذيب صابر بدل جابر» قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال: حرام أجره. مجهوله لجابر و على نسخه التهذيب حسنه فإن صابر من الحسان. راجع ج ۱ كا ص ۳۹۳. و ج ۲ التهذيب ص ۱۱۱. و ج ۱۰ الوافى ص ۲۹. و ج ۲ ئل باب ۶۸ تحريم إجاره المساكن للمحرمات مما يكتسب به.

[۲] ابن أذينه قال: كتبت إلى ابى عبد اللّه «ع» أسأله عن الرجل يؤاجر سفينته و دابته ممن يحمل عليها أو فيها الخمر و الخنازير؟ قال: لا بأس. حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع المصادر المتقدمه فى روايه جابر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۶۶

الدليلين لا يصحح الجمع الدلالى بينهما ما لم يساعده شاهد من النقل و الاعتبار، و إنما هو تبرعى محض.

و من هنا اندفع ما فى التهذيب من انه (إنما حرّم إجاره البيت لمن يبيع الخمر لأن بيع الخمر حرام و أجاز إجاره السفينه

يحمل فيها الخمر، لأن حملها ليس بحرام، لأنه يجوز ان يحمل ليجعل خلا، و على هذا لا تنافى بين الخبرين). على انه ذكر فى الحسنه جواز حمل الخمر و الخنازير، و ما ذكره من التوجيه فى حمل الخمر لا يجرى فى حمل الخنازير.

و قد يتوهم عدم نفوذ الإجاره وضعا و حرمتها تكليفا لروايه دعائم الإسلام [١] الظاهره فيهما، و لكنه توهم فاسد لأن هذه الروايه ضعيفه السند و غير منجبره بشى ء فلا تفى لإثبات المقصود. على انها معارضه بالحسنه المذكوره، فتحمل على الكراهه.

ثم انه بفحوى ما ذكرناه ظهر حكم القسم الثالث و الرابع، أعنى صوره العلم بترتب الحرام على الإجاره من غير ان يجعل شرطا فى العقد أو داعيا إليها، و صوره ان يكون ترتب الحرام داعيا لإنشاء المعامله. و يتضح ذلك وضوحا من المسأله الثانيه و الرابعه.

(قوله بل الأظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد).

أقول: قد سمعت كون المسأله من صغريات الشرط الفاسد، و دعوى الخصوصيه فيها و امتيازها عن سائر الشروط الفاسده مجازفه.

قوله مع ان الجزء اقبل للتفكيك بينه و بين الجزء الآخر من الشرط و المشروط)

. أقول: جواز الانحلال و التقسيط فى الاجزاء الخارجيه و إن كان صحيحا كما أشرنا اليه، و سيأتى تفصيله فى بيع ما يملك و ما لا يملك، إلا انه غير صحيح فى الاجزاء التحليليه العقليه فإن الانحلال فى ذلك باطل جزما، و من ذلك يظهر ان بطلان بيع الآلات اللهويه لا يستلزم بطلان البيع فيما إذا كان الشرط؟؟؟؟ الشرط إنما جعل بإزاء نفس المال فقط، و ليس للشرط حصه من الثمن، ليقاس ببيع الآلات المحرمه.

حكم بيع الجاريه المغنيه

اشاره

قوله المسأله الثانيه يحرم المعاوضه على الجاريه المغنيه.

أقول: محصل كلامه:

ان الصفات سواء كانت محلله أم محرمه قد تكون داعيه الى المعاوضه، و لا دخل لها فى المعاوضه

---

[١] فى ج ٢ المستدرك ص ۴۳۶ عن أبى عبد اللّه «ع» إنه قال: من اكترى دابته أو سفينته فحمل عليها المكترى خمرا أو خنازير أو ما يحرم لم يكن على صاحب الدابه شى ء و إن تعاقدا على حمل ذلك فالعقد فاسد و الكرى على ذلك حرام. مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١۶٧

بأكثر من ذلك، و قد تكون دخيله فى ازدياد الثمن فيها، و قد تكون أجنبيه عنها أصلا، أما الأول و الثالث فلا ريب فى صحه المعاوضه فيهما، لأن المفروض أن الصفه المحرمه لم توجب زياده فى الثمن، و كذا الثانى لو كانت الصفه الموجبه لازدياد الثمن هى الصفه المحلله، و أما لو كان الموجب للزياده هى الصفه المحرمه فلا شبهه فى فساد المعاوضه حينئذ، كملاحظه صفه التغنى فى بيع الجاريه المغنيه، و المهاره فى القمار و السرقه و اللهو فى بيع العبد، و وجه الفساد أن بذل شى ء من الثمن بملاحظه الصفه المحرمه أكل للمال بالباطل، و أما التفكيك بين القيد و المقيد فيحكم بصحه العقد فى المقيد و بطلانه فى القيد بما قابله من الثمن فتوهم فاسد، لأن القيد أمر معنوى لا يوزع عليه شى ء من المال.

أقول: تحقيق المسأله فى جهتين، الاولى: من حيث القواعد، و الثانيه: من حيث الروايات. أما الجهه الأولى: فالقاعده تقتضى صحه المعاوضه فى جميع الوجوه المذكوره، لوجهين، الوجه الأول: أن بعض الأعمال كالخياطه و نحوها و إن صح أن تقع عليه المعاوضه و أن يقابل بالمال إذا لو حظ على نحو الاستقلال، إلا أنه إذا لوحظ وصفا فى

ضمن المعاوضه فإنه لا يقابل بشى ء من الثمن، و إن كان بذل المال بملاحظه وجودها. و عليه فحرمه الصفه لا تستلزم حرمه المعاوضه فى الموصوف، و إنما هى كالشروط الفاسده لا توجب إلا الخيار.

الوجه الثانى: لو سلمنا أن الأوصاف تقابل بجزء من الثمن فان ذلك لا- يستلزم بطلان المعامله، إذ الحرام إنما هى الأفعال الخارجيه من التغنى و القمار و الزنا دون القدره عليها التى هى خارجه عن اختيار البشر.

على أنه قد ورد فى الآيات و الأحاديث «۱»: أن قدره الإنسان على المحرمات قد توجب كونه أعلى منزله من الملائكه، فإن الإنسان يحتوى على القوه القدسيه التى تبعث إلى الطاعه، و القوه الشهويه التى تبعث إلى المعصيه، فإذا ترك مقتضى الثانيه و انبعث بمقتضى الاولى فقد حصل على أرقى مراتب العبوديه. و هذا بخلاف الملك، فإنه لاختصاصه بالقوه الروحيه و الملكه القدسيه الباعثه إلى الطاعه و الرادعه عن المعصيه، و لعرائه عن القوه الأخرى الشهويه لا- يعصى اللّه، فيكون الإنسان الكامل أفضل من الملك، و تفصيل الكلام فى محله.

و أما الجهه الثانيه فقد استفاضت الروايات من الشيعه [۱]

---

[۱] الوشاء قال: سئل أبو الحسن الرضا «ع» عن شراء المغنيه؟ فقال: قد تكون للرجال الجاريه تلهيه و ما ثمنها إلا ثمن كلب و ثمن الكلب سحت و السحت فى النار. ضعيفه لسهل ابن زياد و غيره.

---

(۱) راجع ج ۱۴ البحار ص ۲۵۶- ۳۶۶.

و السنه [۱] على حرمه بيع الجواز المغنيات، و كون ثمنهن سحتا كثمن الكلب، و أكثر هذه الروايات و إن كان ضعيف السند، و لكن فى المعتبر منها غنى و كفايه.

و قد يتوهم وقوع المعاوضه بينها و بين ما

دل على جواز البيع و الشراء للتذكير بالجنه

- محمد الطاهرى عن أبى عبد اللّه «ع» قال: سأله رجل عن بيع الجوارى المغنيات؟

فقال: شراؤهن و بيعهن حرام و تعلمهن كفر و استماعهن نفاق، ضعيفه للطاهرى و سهل و غيرهما.

أبو البلاد قال: أوصى إسحاق بن عمر عند وفاته بجوار له مغنيات أن نبيعهن و نحمل ثمنهن الى أبى الحسن «ع»، قال إبراهيم: فبعت الجوارى بثلاثمائه ألف درهم و حملت الثمن اليه فقلت: إن مولى لك يقال له: إسحاق بن عمر قد أوصى عند موته ببيع جواز له مغنيات و حمل الثمن إليك و قد بعتهن و هذا الثمن ثلاثمائه ألف درهم فقال: لا حاجه لى فيه إن هذا سحت و تعليمهن كفر و الاستماع منهن نفاق و ثمنهن سحت. مرسله راجع ج ۱ كا ص ۳۶۱. و ج ۲ التهذيب ص ۱۱۷ و ص ۱۱۸. و ج ۱۰ الوافى ص ۳۳. و ج ۲ ئل باب ۴۴ تحريم بيع المغنيه مما يكتسب به.

و فى الباب ۴۴ المذكور من ج ۲ ئل. و ج ۱۶ البحار باب ۹۹ الغناء عن قرب الاسناد عن أبى البلاد قال: قلت لأبى الحسن الأول «ع»: جعلت فداك إن رجلا من مواليك عنده جواز مغنيات قيمتهن أربعه عشر ألف دينار و قد جعل لك ثلثها فقال: لا حاجه لى فيها إن ثمن الكلب و المغنيه سحت. صحيحه. و فى هذا الباب ۴۴ من ئل عن إسحاق بن يعقوب فى التوقيعات الى ان قال «ع»: و ثمن المغنيه حرام. مجهوله لمحمد بن عصام الكلينى.

و فى ج ۲ المستدرك ص ۴۳۱ عن قطب الراوندى عن النبى (ص) إنه قال: لا يحل بيع المغنيات و

شراؤهن و ثمنهن حرام. مرسله.

و عن عوالی اللئالی عن النبی (ص) نهی عن بیع المغنیات و شرائهن و التجاره فیهن و أکل ثمنهن. مرسله.

[١] فی ج ۶ سنن البیهقی ص ١۴ عن رسول اللّه (ص) قال: لا تبتاعوا المغنیات و لا تشتروهن و لا تعلموهن و لا خیر فی تجاره فیهن و ثمنهن حرام و فی مثل هذا الحدیث نزلت (وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ) الآیه.

و فی ج ١٠ ص ٢٢۵ عن مجاهد فی تفسیر الآیه هو اشتراؤه المغنی و المغنیه بالمال الکثیر و الاستماع الیه و الی مثله من الباطل.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ١، ص: ١۶٩

و طلب الرزق کروایتی الدینوی و الصدوق [١].

و فیه أولا: أنهما ضعیفتا السند و غیر منجبرتین بشی ء. و ثانیا: أن روایه الصدوق خارجه عن محل الکلام أصلا، فإن المفروض فیها شراء الجاریه التی لها صوت، و مورد البحث هنا بیع الجاریه المغنیه و بینهما بون بعید، و أما روایه الدینوری فهی راجعه إلی البیع و الشراء لطلب الرزق و تحصیله فقط لا سوی ذلک، فلا یکون حراما علی أن المحرم إنما هو التغنی الخارجی، و أما مجرد القدره علیه فلیس بحرام جزما.

ثم الظاهر من الأخبار المانعه هو أن الحرام إنما هو بیع الجواری المغنیه المعده للتلهی و التغنی کالمطربات اللاتی یتخذن الرقص حرفه لهن، و یدخلن علی الرجال، إذ من الواضح جدا ان القدره علی التغنی کالقدره علی بقیه المحرمات لیست بمبغوضه ما لم یصدر الحرام فی الخارج کما عرفت. علی أن نفعها لا ینحصر بالتغنی لجواز الانتفاع بها بالخدمه و غیرها.

و مع الإغضاء عن جمیع ذلک أن بیعها بقصد الجهه المحرمه لا یکون سببا لوقوع الحرام،

لبقاء المشترى بعد على اختياره فى أن ينتفع بها بالمنافع المحرمه إن شاء أو بالمنافع المحلله، و عليه فلا موجب لحرمه البيع إلا من جهه الإعانه على الإثم، و هى بنفسها لا تصلح للمانعيه قال السيد (ره) فى حاشيته على المتن: (و يمكن الاستدلال بقوله «ع» فى حديث تحف العقول أو شى ء يكون فيه وجه من وجوه الفساد خصوصا بقرينه تمثيله بالبيع بالربا، و ذلك لأن المبيع فى بيع الربا ليس مما لا- يجوز بيعه، بل الوجه فى المنع هو خصوصيه قصد الربا، ففى المقام أيضا الجاريه من حيث هى ليست مما لا يجوز بيعها، لكن لو قصد بها الغناء يصدق أن فى بيعها وجه الفساد).

و فيه مضافا إلى وهن الحديث من حيث السند، أنه لا مورد للقياس، لأن البيع الربوى

---

[1] فى ج ٢ التهذيب ص ١١٥. و ج ١٠ الوافى ص ٣٥. و ج ٢ ئل باب ۴۴ تحريم بيع المغنيه مما يكتسب به. و عن عبد اللّه بن الحسن الدينورى قال: قلت لأبى الحسن «ع»:

جعلت فداك فأشترى المغنيه أو الجاريه تحسن أن تغنى أريد بها الرزق لا سوى ذلك قال:

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١۶٩

اشتر و بع. مجهوله للدينورى.

أقول: فى رجال المامقانى إنه لم أقف فيه إلا على روايه الشيخ فى باب المكاسب من التهذيب عن البرقى عن أبى الحسن «ع».

و فى الباب ۴۴ المذكور من ئل عن الصدوق قال: سأل رجل على بن الحسين «ع» عن شراء جاريه لها صوت فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنه يعنى بقراءه القرآن و الزهد و الفضائل التى ليست بغناء فأما الغناء

فمحظور. مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۷۰

حرام لذاته، و بیع الجاریه لو کان حراما فإنما هو حرام لأجل قصد التغنی، فالحرمه عرضیه و القیاس مع الفارق.

حرمه کسب المغنیه

لاـ بأس بالإشاره إلی حکم کسب المغنیه و إن لم یتعرض له المصنف. فنقول: إنه ورد فی جمله من الروایات [۱] عدم جواز کسب المغنیه، و أنها ملعونه، و ملعون من أکل من کسبها، فیدل ذلک علی حرمه کسبها وضعا و تکلیفا، علی أنه یکفی فی الحرمه جعلهن الأفعال المحرمه موردا للتکسب، کالتغنی و الدخول علی الرجال و غیرهما، لما علمت سابقا، من أن أدله صحه العقود، و وجوب الوفاء بها مختصه بما إذا کان العمل سائغا فی نفسه، فلا وجه لرفع الید بها عن دلیل حرمه العمل فی نفسه، نعم لو دعین لزف العرائس، و لم یفعلن شیئا من الأفعال المحرمه فلا بأس بکسبهن، و قد ورد ذلک فی روایه أبی بصیر، و ذکرناها فی الهامش. و من جمیع ما ذکرناه ظهر حکم الرجل المغنی أیضا.

حکم بیع العنب ممن یجعله خمرا

اشاره

قوله المسأله الثالثه یحرم بیع العنب ممن یعمله خمرا بقصد أن یعمله إلخ.

أقول:

---

[۱] أبو بصیر قال: سألت أبا عبد اللّٰه «ع» عن کسب المغنیات؟ فقال: التی یدخل علیها الرجال حرام و التی تدعی إلی الأعراس لیس به بأس و هو قول اللّٰه عز و جل:

(وَ مِنَ النّٰاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّٰهِ). ضعیفه لعلی بن أبی حمزه بن سالم البطائنی.

و عنه عن أبی عبد اللّٰه «ع» قال: المغنیه التی تزف العرائس لا بأس بکسبها. مجهوله حکم الحناط.

و عنه قال: قال أبو عبد اللّٰه «ع»: أجر المغنیه التی تزف العرائس لیس به بأس و لیست بالتی یدخل علیها الرجال. صحیحه.

النصر بن قابوس قال: سمعت أبا عبد «ع» یقول: المغنیه ملعونه ملعون من أکل کسبها حسنه لإسحاق بن إبراهیم. راجع ج ۱ کا ص ۳۶۱. و ج

۲ التهذیب ص ۱۰۸. و ج ۱۰ الوافی ص ۳۳. و ج ۲ ئل باب ۴۳ تحریم کسب المغنیه مما یکتسب به.

و فی ج ۲ المستدرک ص ۴۳۰ عن فقه الرضا: کسب المغنیه حرام. ضعیفه. و ککک عن المقنع مرسلا.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۷۱

قد وقع الخلاف بین الفقهاء فی جواز بیع الأشیاء المباحه ممن یعلم البائع أنه یصرفه فی الحرام و عدم جوازه، ففی المختلف «۱»: (إذا کان البائع یعلم ان المشتری یعمل الخشب صنما أو شیئا من الملاهی حرم بیعه و إن لم یشترط فی العقد ذلک، لنا أنه قد اشتمل علی نوع مفسده، فیکون محرما، لأنه إعانه علی المنکر). و نقل عن ابن إدریس جواز ذلک، لأن الوزر علی من یجعله کذلک، لا علی البائع، و فصل المصنف (ره) بین ما لم یقصد منه الحرام فحکم بجواز بیعه، و بینما یقصد منه الحرام فحکم بحرمته، لکونه إعانه علی الإثم، فتکون محرمه بلا خلاف. و قد وقع الخلاف فی ذلک بین العامه أیضا [۱].

أما ما ذکره المصنف (ره) من التفصیل فیرد علیه أولا: أن مفهوم الإعانه علی الإثم و العدوان کمفهوم الإعانه علی البر و التقوی أمر واقعی لا یتبدل بالقصد، و لا یختلف بالوجوه و الاعتبار.

و ثانیا: لا دلیل علی حرمه الإعانه علی الإثم ما لم یکن التسبیب و التسبب فی البین کما سیأتی.

و ثالثا: أنا إذا سلمنا حرمه البیع مع قصد الغایه المحرمه لصدق الإعانه علی الإثم علیه فلا بد من الالتزام بحرمه البیع مع العلم بترتب الحرام أیضا، لصدق الإعانه علی الإثم علیه أیضا. و إن قلنا بالجواز فی الثانی من جهه الأخبار المجوزه فلا بد من القول بالجواز

فى الأول أيضا، لعدم اختصاص الجواز الذى دلت عليه الاخبار بفرض عدم القصد.

و رابعا: أنا لم نستوضح الفرق بين القسمين، فان القصد بمعنى الإراده و الاختيار يستحيل ان يتعلق بالغايه المحرمه فى محل الكلام، لأنها من فعل المشترى، إذ هو الذى يجعل العنب خمرا و الخشب صنما، فلا معنى لفرض تعلق القصد بالغايه المحرمه، و أما القصد بمعنى

---

[١] فى ج ۵ سنن البيهقى ص ٣٢٧ أفتى بكراهه بيع العصير ممن يعصر الخمر و السيف ممن يعصى اللّه عز و جل، و فى ج ٢۴ المبسوط للسرخسى ص ٢۶ و لا بأس ببيع العصير ممن يجعله خمرا، لان العصير مشروب طاهر حلال فيجوز بيعه و أكل ثمنه، و لا فساد فى قصد البائع، إنما الفساد فى قصد المشترى، و لا تزر و وازره وزر اخرى، و كره ذلك أبو يوسف و محمد استحسانا، لكونه إعانه على المعصيه، و ذلك حرام.

و فى ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٧ و لا بأس ببيع العصير ممن يعلم انه يتخذه خمرا، لأن المعصيه لا تقام بعينه بل بعد تغييره، و فى ج ٢ فقه المذاهب ص ۵٢ عن الحنابله كلما أفضى إلى محرم فهو حرام.

---

(١) ج ١ ص ١۶۵.

العلم و الالتفات فهو مفروض الوجود فى القسمين فلا وجه للتفصيل بينهما، نعم يمكن ان يكون الداعى إلى بيع البائع هو ترتب الغايه المحرمه تاره، و غير ذلك تاره أخرى، مع العلم بترتبها فى الخارج، و لكن هذا لا يكون سببا فى اختلاف صدق الإعانه عليهما، لأن دعوه الحرام الى الفعل ليست شرطا فى صدق الإعانه على الإثم، و هو واضح، إذن فلا وجه

للتفصيل المذكور فى كلام المصنف.

ثم إن تحقيق هذه المسأله يقع تاره من حيث الروايات، و اخرى من حيث القواعد،

أما الصوره الأولى

فالكلام فيها من جهتين، الاولى: فى الحرمه الوضعيه، و الثانيه: فى الحرمه التكليفيه.

أما الجهه الأولى: فربما يقال بفساد المعاوضه مع العلم بصرف المبيع أو الانتفاع بالعين المستأجره فى الجهه المحرمه. لخبر جابر المتقدم (عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال حرام أجرته). فإنه لا وجه لحرمه الأجره إذا كانت المعامله صحيحه، و بعدم القول بالفصل بين الإجاره و البيع يتم المقصود.

و فيه مضافا الى ضعف السند فيه، و اختصاصه بالإجاره، انه لا بد من حمله على الكراهه لمعارضته بحسنه ابن أذينه المتقدمه التى دلت على جواز إجاره الحموله لحمل الخمر و الخنازير.

و أما الجهه الثانيه فقد يقال: بحرمه البيع تكليفا، لما دل من الاخبار على حرمه بيع الخشب ممن يتخذه صلبانا، و قد تقدم ذكرها فى البحث عن بيع آله اللهو، و بعدم القول بالفصل بين موردها و غيره يتم المطلوب.

و لكن يعارضها ما ورد من الاخبار المتظافره [١] الداله على جواز بيع العنب و التمر و عصيرهما ممن يجعلها خمرا، بدعوى عدم الخصوصيه فى مواردها، لعدم القول بالفصل بين

---

[١] أبو بصير قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن ثمن العصير قبل ان يغلى لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمرا؟ قال: إذا بعته قبل ان يكون خمرا فهو حلال فلا بأس. ضعيفه لقاسم بن محمد الجوهرى.

محمد الحلبى قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراما؟ فقال:

لا بأس به تبيعه حلالا فيجعله حراما أبعده اللّه و أسحقه. صحيحه.

ابن أذينه قال: كتبت الى أبى عبد اللّه أسأله عن رجل له كرم أ يبيع العنب و التمر ممن يعلم انه يجعله خمرا أو سكرا؟؟ فقال: إنما

باعه حلالا فی الإبان الذی یحل شربه أو أكله فلا بأس ببیعه. حسنه لإبراهیم بن هاشم.

فی القاموس: السكر محركه الخمر و نبیذ یتخذ من التمر، و فیه أیضا: إبان الشی ء-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۷۳

هذه الموارد و بین غیرها، إذ لو قیل: بالجواز قیل به مطلقا، و إلا فلا.

و قد یوجه ما ذكر فی روایتی رفاعه و أبی كهمس المذكورتین فی الحاشیه من بیعهم «ع» تمرهم ممن یجعله خمرا: بأن یراد من لفظ الخمر فیهما العصیر المغلی، و لم یذهب ثلثاه فان

- بالكسر و التشدید: حینه أو أوله.

رفاعه قال: سئل أبو عبد اللّه «ع» و انا حاضر عن بیع العصیر ممن یخمره؟ فقال: حلال أ لسنا نبیع تمرنا ممن یجعله شرابا خبیثا؟ صحیحه.

یزید بن خلیفه الحارثی عن أبی عبد اللّه «ع» قال: سأله رجل و انا حاضر قال: إن لی الكرم؟ قال: تبیعه عنبا، قال: فإنه یشتریه من یجعله خمرا؟ قال: بعه إذن عصیرا، قال:

إنه یشتریه منی عصیرا فیجعله خمرا فی قربتی (و فی الوافی قریتی بدل قربتی) قال: بعته حلالا فجعله حراما فأبعده اللّه، ثم سكت هنیئه ثم قال: لا تذرن ثمنه علیه حتی یصیره خمرا فتكون تأخذ ثمن الخمر. ضعیفه لیزید المذكور.

كا بسند ضعیف لسهل، و التهذیب بسند صحیح عن ابی بصیر قال: سألت أبا الحسن «ع» عن بیع العصیر فیصیر خمرا قبل أن یقبض الثمن؟ قال: فقال: لو باع ثمرته ممن یعلم انه یجعله حراما لم یكن بذلك بأس فاما إذا كان عصیرا فلا یباع إلا بالنقد.

و فی روایه أبی كهمس المتقدمه فی البحث عن بیع العصیر عن أبی عبد اللّه «ع» هو ذا نحن نبیع تمرنا ممن نعلم أنه

يصنعه خمرا. مجهوله لأبى كهمس.

أبو المعزى قال: سأل يعقوب الأحمر أبا عبد اللّه «ع» و أنا حاضر فقال: أصلحك اللّه إنه كان لى أخ و هلك و ترک فى حجرى يتيما ولى أخ يلى ضعيفه لنا و هو يبيع العصير ممن يصنعه خمرا، إلى أن قال «ع» و أما بيع العصير ممن يصنعه خمرا فليس به بأس خذ نصيب اليتيم منه. صحيحه.

أقول: أبو المعزى هو حميد بن المثنى العجلى الكوفى الثقه، و المعزى بكسر الميم و سكون العين و فتح الزاء المعجمه بمعنى المعز و هو خلاف الضأن، و قد وقع الخلاف فى كتابته أنه بالمد كحمراء، أو بالقصر كحبلى، فذهب الى كل فريق، و لكن الظاهر من كتب اللغه هو الثانى. و الى غير ذلک من الروايات.

راجع ج ۱ كا ص ۳۹۴. و ج ۲ التهذيب ص ۱۵۵ و ص ۱۷۸، و ج ۱۰ الوافى ص ۳۸، و ج ۲ ئل باب ۸۸ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرا مما يكتسب به.

و فى ج ۲ للمستدرک ص ۴۵۲ عن دعائم الإسلام عن أبى عبد اللّه «ع» جواز بيع العصير و نحوه ممن يصنعه خمرا.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۷۴

ظاهر غير واحده من الروايات ان شربه كان متعارفا فى زمان الصادق «ع». إذن من المستبعد جدا انهم عليهم السلام يبيعون تمرهم فى كل سنه ممن يصنعه خمرا.

و فيه أن استعمال الخمر فى العصير المغلى مجازا و ان صح إلا أنه لا يمكن الالتزام به مع عراء الكلام عن القرينه المجوزه على أن هذا الحمل إنما يصح على القول بنجاسه عصير التمر أو بحرمته بعد غليانه، و لم يثبت شى ء منهما، بل الظاهر طهارته و

إباحته ما لم يكن مسكرا و عليه فلا مجوز لإطلاق لفظ الخمر أو الشراب الخبيث عليه.

قال المصنف:

(فالأولى حمل الأخبار المانعه على الكراهه لشهاده غير واحد من الأخبار على الكراهه، كما أفتى به جماعه و يشهد له روايه رفاعه [۱] عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا قال: بعه ممن يطبخه أو يصنعه خلا أحب إلى و لا أرى به- بالأول- بأسا).

و فيه أولا: أنه معارض بما فى بعض الروايات من بيعهم عليهم السلام تمرهم ممن يجعله شرابا خبيثا على ما أشرنا إليه، لبعد صدور الفعل المكروه منهم «ع» دفعه واحده فضلا عن الدفعات، و بما فى بعض روايات الباب من تعليل جواز البيع بأنه قد وقع على العنب الحلال و إنما المشترى جعله حراما أبعده اللّه و أسحقه، فلا تزر وازره وزر اخرى، و قد ذكرنا الروايات فى الحاشيه.

و ثانيا: أن كون بيع العصير ممن يجعله خلا أحب الى الامام «ع» لا يدل على كراهه بيعه ممن يجعله خمرا، خصوصا مع تصريحه «ع» فيها بالجواز ب

قوله و لا أرى بالأول بأسا

نعم لو كان لفظ الروايه: إنى لا أحب بيعه ممن يجعله خمرا، لكان دالا على كراهه البيع. ثم إنه لم نجد روايه تدل على الكراهه غير روايه الحلبى التى نسبها المصنف إلى رفاعه و قد عرفت عدم دلالتها على ذلك و إذن فلا وجه لقول المصنف: (لشهاده غير واحد من الأخبار على الكراهه).

قال السيد فى حاشيته ما ملخصه: أنه يمكن الجمع بحمل الأخبار المجوزه على صوره العلم بأن ذلك عمل المشترى و إن لم يعلم بصرف هذا المبيع الخاص فى المحرم، و حمل الأخبار المانعه على صوره العلم بصرفه فى الحرام. و يمكن الجمع أيضا

بحمل المانعه على العلم بقصد المشترى صرفه فى الحرام، و حمل المجوزه على العلم بالتخمير مع عدم العلم بأن قصده ذلك.

و يرد على الوجهين: أنهما من الجموع التبرعيه، فلا شاهد لهما.

---

[۱] نسبه الروايه إلى رفاعه من سهو القلم، بل هى صحيحه الحلبى عن أبى عبد اللّه «ع» راجع ج ۲ التهذيب ص ۱۵۵، و ج ۲ ئل باب ۸۸ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرا مما يكتسب به. و ج ۱۰ الوافى ص ۳۹.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۷۵

و فى المتن (و قد يجمع بينها و بين الاخبار المجوزه بحمل المانعه على صوره اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما أو تواطئهما عليه).

و فيه مضافا الى إطلاق الروايات المانعه، و عدم تقيدها بصوره الاشتراط، و إطلاق الروايات المجوزه، و عدم تقيدها بصوره عدم الاشتراط. أنه يرد عليه أولا: ما فى المتن من أنه لا داعى للمسلم الى هذا النحو من البيع ثم سؤاله عن حكمه.

و ثانيا: أن ذكر جواز بيع الخشب ممن يجعله برابط، و عدم جواز بيعه ممن يجعله صلبانا فى روايتى ابن أذينه و المقنع [۱] لا يلائم هذا الجمع ضروره أن حمل روايه واحده على جهتين متنافيتين من غير تقييد شبيه بالجمع بينهما، فإن السؤال إن كان عن جواز البيع مع اشتراط الصرف فى جهه الحرام فلا يلائمه الجواب بجواز البيع فيما جعله برابط، و إن كان السؤال عن الجواز مع عدم الاشتراط فلا يلائمه الجواب بعدم الجواز فيما جعله أصناما أو صلبانا و الذى ينبغى أن يقال: إنه إذا تم عدم الفصل بين موارد الروايات المجوزه و المانعه كان من قبيل تعارض الدليلين، فيؤخذ بالطائفه المجوزه، لموافقتها لعمومات الكتاب، كقوله تعالى:

(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، (وَ أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ)، (و تِجارَةً عَنْ تَراضٍ)، و إن لم يثبت عدم الفصل بين مواردها كما احتمله المصنف وجب أن يقتصر بكل طائفه على موردها و لا تصل النوبه إلى التعارض بينهما، و العمل بقواعده، و هذا هو الظاهر من الروايات، و تشهد له أيضا روايه ابن أذينه المفصله بين الأصنام و البرابط.

و يقربه: أن شرب الخمر و صنعها، أو صنع البرابط و ضربها و إن كانت من المعاصى الكبيره و الجرائم الموبقه، إلا أنها ليست كالشرك باللّه العظيم، لان اللّه لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلک، و عليه فيمكن اختلاف مقدمه الحرام من حيث الجواز و عدمه باختلاف ذى المقدمه من حيث الشده و الضعف. و دعوى الإجماع على عدم الفصل دعوى جزافيه، لذهاب صاحبى الوسائل و المستدرک فى عناوين الأبواب من كتابيهما الى التفصيل مضافا الى عدم حجيه الإجماع المنقول فى نفسه.

هذا كله بحسب الروايات، و حاصل جميع ما ذكرناه: أنه ليس فى الروايات ما يدل على

---

[١] ابن أذينه قال: كتبت الى أبى عبد اللّه «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه برابط؟ فقال «ع»: لا بأس به، و عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا؟

فقال: لا، أقول قد ذكرنا مصدرها فى ص ١۴٩.

و فى ج ٢ المستدرک ص ۴٣۶ عن المقنع: و لا بأس ببيع الخشب ممن يتخذه برابط و لا يجوز بيعه لمن يتخذه صلبانا، مرسله.

حرمه بيع المباح ممن يجعله حراما.

و أما الصوره الثانيه (أعنى التكلم فى حكم المسأله من حيث القواعد)

اشاره

فالكلام فيها من نواحى شتى، الاولى: فى تحقيق مفهوم الإعانه و بيان ما يعتبر فيه، الثانيه: فى حكم الإعانه على الإثم، الثالثه:

أنه على القول بحرمه الإعـانه على الإـثم فهل هى كحرمه الظلم لا تختلف بالوجوه و الاعتبار، و لا تقبل التخصـيص و التقييـد، أو هى كحرمه الكذب التى تختلف بذلك و عليه فتتصف بالأحكام الخمسه.

حقيقه الإعانه و مفهومها

مـا حقيقه الإعـانه و مفهومهـا؟ الظـاهر أن مفهوم الإعانه كسائر المفاهيم التى لا يمكن تحديـدها إلا بنحو التقريب، فمفهوم الماء مثلا مع كونه من أوضح المفاهيم ربما يشك فى صدقه على بعض المصاديق على ما اعترف به المصنف فى أول كتاب الطهاره.

و قـد وقع الخلاـف فى بيان حقيقه الإعانه على وجوه، الأول: ما اسـتظهره المصـنف من الأكثر، و هو أنه يكفى فى تحققها مجرد إيجاد مقـدمه من مقـدمات فعل الغير و إن لم يكن عن قصد، و الثانى: ما أشار إليه فى مطلع كلامه من أن الإعانه هى فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه، لا مطلقا، ثم نسبه الى المحقق الثانى و صاحب الكفايه، و الثالث:

ما نسبه الى بعض معاصـريه، من أنه يعتبر فى تحقق مفهومها وراء القصـد المذكور وقوع الفعل المعان عليه فى الخارج، و الرابع: ما نسبه الى المحقق الأردبيلى من تعليقه صدق الإعانه على القصد أو الصدق العرفى، بداهه أن الإعانه قد تصدق عرفا فى موارد عـدم وجود القصـد مثل أن يطلب الظالم العصا من شـخص لضـرب مظلوم فيعطيه إياها، أو يطلب القلم لكتابه ظلم فيعطيه أباه، و نحو ذلـك ممـا يعـد معونه عرفـا، و الخامس: الفرق بين الإعانه فى المقـدمات القريبه فتحرم و بين المقـدمات البعيـده فلا تحرم، السادس: عدم اعتبار شى ء فى صدق الإعانه إلا وقوع المعان عليه فى الخارج.

و أوجهها هو الوجه الأخير، و تحقيق ذلك ببيان أمرين: الأول فى بيان عدم اعتبار

العلم و القصد فى مفهوم الإعانه، و الثانى فى بيان اعتبار وقوع المعان عليه فى صدقها.

أما الأمر الأول: فإن صحه استعمال كلمه الإعانه و ما اقتطع منها فى فعل غير القاصد بل و غير الشاعر بلا عنايه و علاقه تقتضى عدم اعتبار القصد و الإراده فى صدقها لغه، كقوله «ع» فى دعاء أبى حمزه الثمالى: (و أعاننى عليها شقوتى) و قوله تعالى «۱»:

(۱) سوره البقره، آيه: ۴۲.

(وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلٰاهِ). و فى بعض الروايات [۱] أن المراد بالصبر هو الصوم.

و فى أحاديث الفريقين [۲]: (من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه). و من البديهى أن آكل الطين لم يقصد موته بذلك، بل يرى أن حياته فيه. و فى روايه أبى بصير [۳]:

(فأعينونا على ذلك بورع و اجتهاد). و من المعلوم أن المعين على ذلك بالورع و الاجتهاد لا يقصد الإعانه عليه فى جميع الأحيان، و كذلك ما فى بعض الأحاديث [۴] من قوله «ع»:

(من أعان على قتل مؤمن و لو بشطر كلمه). و كذلك قوله (ص) «۱»: (من تبسم على وجه مبدع فقد أعان على هدم الإسلام). و فى روايه أبى هاشم الجعفرى «۲»: (و رزقك

[۱] فى ج ۲ ئل باب ۲ استحباب الصوم عند نزول الشده من أبواب الصوم عن سليمان عن أبى عبد اللّه «ع» فى قول اللّه: (و استعينوا بالصبر) قال: الصبر الصيام. و فى روايه أخرى يعنى الصيام.

[۲] فى ج ۲ كا ص ۱۵۶، و ج ۲ التهذيب ص ۳۰۴، و ج ۱۱ الوافى ص ۲۳، و ج ۳ ئل باب ۲۹ تحريم أكل الطين من الأطعمه المحرمه، عن السكونى عن أبى

عبد اللّه «ع» قال: قال رسول اللّه (ص): من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه، ضعيفه للنوفلى و فى روايه أخرى فإن أكلته و مت كنت قد أعنت على نفسك، ضعيفه لسهل.

و فى ج ١٠ سنن البيهقى ص ١١ عن ابن عباس إن رسول اللّه (ص) قال: من انهمك فى أكل الطين فقد أعان على نفسه، و فى حديث آخر: من أكل الطين فكأنما أعان على قتل نفسه.

[٣] فى ج ١ ئل باب ٢٠ تأكد استحباب الجد فى العباده من مقدمات العباده، عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه «ع» إن أباه قال لجماعه من الشيعه: و اللّه انى لأحب ريحكم و أرواحكم فأعينوا على ذلك بورع و اجتهاد، و فى روايه ابن يعفور عن أبى عبد اللّه «ع» فأعينوا على ما أنتم عليه بالورع و الاجتهاد.

و فى ج ٣ الوافى باب تذاكر الاخوان ص ١١٦ فى روايه ميسر عن أبى جعفر «ع» فأعينوا بورع و اجتهاد.

[۴] فى ج ٢ ئل باب ١۶٣ تحريم المعونه على قتل المؤمن من العشره، و ج ٣ ئل باب ٢ تحريم الاشتراك فى القتل المحرم من القصاص، و ج ٨ سنن البيهقى ص ٢٢: من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمه لقى اللّه و بين عينيه مكتوب: آيس من رحمه اللّه.

---

(١) راجع ج ٢ المستدرك ص ٣٨٩.

(٢) راجع ج ٣ الوافى باب تذاكر الاخوان ص ١١۶.

العافيه فأعانتك على الطاعه). و فى الصحيفه الكامله السجاديه فى دعائه عليه السلام فى طلب الحوائج (و اجعل ذلك عونا لى) و أيضا يقال: الصوم عون للفقير، و الثوب عون للإنسان، و سرت فى الماء و أعاننى

الماء و الريح على السير، و أعانتنى العصا على المشى، و كتبت باستعانه القلم، الى غير ذلک من الاستعمالات الكثيره الصحيحه، و دعوى كونها مجازات جزافيه لعدم القرينه عليها.

و نتيجه جميع ذلک أنه لا يعتبر فى تحقق مفهوم الإعانه علم المعين بها. و لا اعتبار الداعى إلى تحققها، لبديهه صدق الإعانه على الإثم على إعطاء العصا لمن يريد ضرب اليتيم و ان لم يعلم بذلک، أو علم و لم يكن إعطاؤه بداعى وقوع الحرام كما لا يخفى.

و يدل على ما ذكرناه ما تقدمت الإشاره إليه من أن القصد سواء كان بمعنى الإراده و الاختيار أم بمعنى الالتفات لا يعتبر فى مفهوم الإعانه.

و على الجمله لا نعرف وجها صحيحا لاعتبار القصد بأى معنى كان فى صدق الإعانه، و من هنا لا نظن أن أحدا ينكر تحقق الإعانه بإعطاء السيف أو العصا لمن يريد الظلم أو القتل و لو كان المعطى غير ملتفت الى ضمير مريد الظلم أو القتل، أو كان غافلا عنه. نعم لو نسب ذلک الى الفاعل المختار انصرف الى صوره العلم و الالتفات.

و أما الأمر الثانى فالذى يوافقه الاعتبار و يساعد عليه الاستعمال هو تقييد مفهوم الإعانه بحسب الوضع بوقوع المعان عليه فى الخارج، و منع صدقها بدونه. و من هنا لو أراد شخص قتل غيره بزعم أنه مصون الدم، و هيأ له ثالث جميع مقدمات القتل، ثم أعرض عنه مريد القتل، أو قتله ثم بان أنه مهدور الدم فإنه لا يقال: إن الثالث أعان على الإثم بتهيئه مقدمات القتل، كما لا تصدق الإعانه على التقوى إذا لم يتحقق المعان عليه فى الخارج، كما إذا رأى شبحا يغرق فتوهم أنه شخص مؤمن فأنقذه إعانه

منه له على التقوى فبان أنه خشبه و قد يمنع من اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج فى مفهوم الإعانه و صدقها، بدعوى أنه لو أراد رجلا التهجم على بيضه الإسلام أو على قتل النفوس المحترمه فهيأ لهما آخران جميع مقدمات القتال فمضى أحدهما و ندم الآخر، فإنه لا شبهه فى استحقاق كل من المهيئين الذم و اللوم من جهه الإعانه على الإثم و إن تحقق الفعل المعان عليه فى أحدهما و لم يتحقق فى الآخر، فلو كان ذلك شرطا فى صدق الإعانه لم يتوجه الذم إلا على الأول.

و فيه أن الصادر من النادم ليس إلا التجرى، و هو على تقدير الالتزام بقبحه و استحقاق العقاب عليه لا يصدق عليه الإثم لتكون الإعانه عليه إعانه على الإثم. و أما إذا قلنا بعدم استحقاق العقاب عليه فان الأمر أوضح، مع أنه لا مضايقه فى صحه ذم معينه، بل فى صحه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۷۹

عقابه أيضا بناء على حرمه الإعانه على الإثم و صحه العقاب على التجرى، فإن المعين حينئذ يرى نفسه عاصيا لتخيله أنه معين على الإثم فهو متجر فى فعله، و المفروض أن التجرى يوجب استحقاب العقاب.

و قد تجلى من جميع ما ذكرناه ما فى بقيه الوجوه و الأقوال المتقدمه من الوهن و الخلل.

كما اتضح ضعف ما أورده المصنف على بعض معاصريه من أن (حقيقه الإعانه على الشى ء هو الفعل بقصد حصول ذلك الشى ء سواء حصل فى الخارج أم لا، و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر من الغير بقصد التوصل اليه فهو داخل فى الإعانه على الإثم.

ثم لا يخفى: أن عنوان الإعانه كما يتوقف على تحقق الفعل المعان عليه فى الخارج

فکذلک یتوقف علی تحقق المعین و المعان: بأن یکونا مفروضی الوجود مع قطع النظر عن تحقق الإعانه فی الخارج لیقع فعل المعین فی سلسله مقدمات فعل المعان، فیکون عنوان الإعانه بهذا الاعتبار من الأمور الإضافیه، و علیه فإیجاد موضوع الإعانه کتولید المعین مثلا- خارج عن حدودها. و إلا- لحرم التناکح و التناسل. للعلم العادی بأن فی نسل الإنسان فی نظام الوجود من یرتکب المعاصی، و تصدر منه القبائح.

و أما مسیر الحاج و متاجره التاجر مع العلم بأخذ المکوس و الکمارک، و هکذا عدم التحفظ علی المال مع العلم بحصول السرقه کلها داخل فی عنوان الإعانه، فإنه لا- وجه لجعل أمثالها من قبیل الموضوع للإعانه و خروجها عن عنوانها، کما زعمه شیخنا الأستاذ و المحقق الایروانی، کما لا وجه لما ذهب الیه المصنف (ره) من إخراجها عن عنوان الإعانه من حیث إن التاجر و الحاج غیر قاصدین لتحقق المعان علیه، لما عرفت من عدم اعتبار القصد فی صدقها.

و قد ظهر من مطاوی جمیع ما ذکرناه: أن المدار فی عنوان الإعانه هو الصدق العرفی، و علیه فلا یفرق فی ذلک بین المقدمات القریبه و المقدمات البعیده، و لذلک صح إطلاق المعین علی من تسبب فی قضاء حوائج الغیر و لو بوسائط بعیده.

حکم الإعانه علی الإثم

اشاره

ما حکم الإعانه علی الإثم؟ الظاهر جواز ذلک لانه مقتضی الأصل الاولی، و لا دلیل یثبت حرمه الإعانه علی الإثم و إن ذهب المشهور و بعض العامه [۱] إلی الحرمه، و علیه

---

[۱] فی ج ۲۴ المبسوط للسرخسی ص ۲۶ عن أبی یوسف و محمد إن بیع العصیر و العنب ممن یتخذه خمرا إعانه علی المعصیه و تمکین منها و ذلک حرام و إذا امتع

البائع من البيع-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۸۰

فالحكم هو جواز الإعانه عليه إلا ما خرج بالدليل، كإعانه الظالمين و إعانه أعوانهم و تهيئه مقدمات ظلمهم، لاستفاضه الروايات على حرمه إعانتهم و تقويتهم و تعظيم شوكتهم و لو بمده قلم أو بكتابه رقعه أو بجبايه خراج و نحوها، و سيأتى هذه الروايات فى البحث عن معونه الظالمين، بل الحرمه فى هذا النحو من الإعانه مما استقل به العقل، و قامت عليه ضروره العقلاء، بل قال فى العروه فى مسأله ۲۹ من صلاه المسافر: إنه لو كانت تبعيه التابع إعانه للجائر فى جوره وجب عليه التمام و إن كان سفر الجائر طاعه فإن التابع حينئذ يتم مع أن المتبوع يقصر.

قوله بعموم النهى عن التعاون على الإثم و العدوان.

أقول: استدلوا على حرمه الإعانه على الإثم بوجوه، الوجه الأول: قوله تعالى «۱»: (وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى وَ لا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ). فان ظاهرها حرمه المعاونه على الإثم و العدوان مطلقا.

و فيه أن التعاون عباره عن اجتماع عده من الأشخاص لإيجاد أمر من الخير أو الشر ليكون صادرا من جميعهم، كنهب الأموال و قتل النفوس و بناء المساجد و القناطر. و هذا بخلاف الإعانه فإنها من الافعال، و هى عباره عن تهيئه مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير فى فعله، و عليه فالنهى عن المعاونه على الإثم لا يستلزم النهى عن الإعانه على الإثم فلو عصى أحد فأعانه الآخر فإنه لا يصدق عليه التعاون بوجه، فان باب التفاعل يقتضى صدور الماده من كلا الشخصين، و من الظاهر عدم تحقق ذلك فى محل الكلام.

نعم قد عرفت فيما سبق حرمه التسبيب الى الحرام و جعل الداعى

إليه، لكن حرمه ذلك لا تستلزم الحرمه فى المقام.

الوجه الثانى: ادعاء الإجماع على ذلك. و فيه أنها دعوى جزافيه، لاحتمال كون مدرك المجمعين هى الوجوه المذكوره فى المسأله، فلا يكون إجماعا تعبديا. مضافا الى عدم حجيه الإجماع المنقول فى نفسه.

الوجه الثالث: أن ترك الإعانه على الإثم دفع للمنكر، و دفع المنكر واجب كرفعه، و اليه أشار المحقق الأردبيلى فى محكى كلامه، حيث استدل على حرمه بيع العنب فى المسأله

- يتعذر على المشترى اتخاذ الخمر فكان فى البيع منه تهيج الفتنه و فى الامتناع تسكينها.

و فى ج ۲ فقه المذاهب ص ۵۲ عن الحنابله كلما أفضى إلى محرم فهو حرام.

و فى ج ۸ الهدايه ص ۱۲۷ و يكره بيع السلاح فى أيام الفتنه لأنه تسبيب إلى المعصيه

---

(۱) سوره المائده، آيه: ۳.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۸۱

بأدله النهى عن المنكر، و استشهد له المصنف بروايه أبى حمزه [۱] عن أبى عبد اللّه «ع» من أنه لو لا أن بنى أميه وجدوا لهم من يكتب و يجبى لهم الفى ء و يقاتل عنهم و يشهد جماعتهم لما سلبوا حقنا).

و فيه أولا: أن الاستدلال بدفع المنكر هنا إنما يتجه إذا علم المعين بانحصار دفع الإثم بتركه الإعانه عليه، و أما مع الجهل بالحال، أو العلم بوقوع الإثم بإعانه الغير عليه فلا يتحقق مفهوم الدفع.

و ثانيا: أن دفع المنكر إنما يجب إذا كان المنكر مما اهتم الشارع بعدم وقوعه، كقتل النفوس المحترمه، و هتك الاعراض المحترمه، و نهب الأموال المحترمه، و هدم أساس الدين و كسر شوكه المسلمين، و ترويج بدع المضلين و نحو ذلك، فان دفع المنكر فى هذه الأمثله و نحوها واجب بضروره العقل و اتفاق المسلمين،

و قد ورد الاهتمام به فی بعض الأحادیث [۲] و أما فی غیر ما یهتم الشارع بعـدمه من الأمور فلا دلیل علی وجوب دفع المنکر، و علی کلا الوجهین فالدلیل أخص من المدعی.

و أمـا النهی عن المنکر فـإنه و إن کان سبیل الأنبیاء و منهاج الصـلحاء و فریضه عظیمه بها تقام الفرائض و تحل المکاسب و ترد المظـالم، إلاـ أنه لا یـدل علی وجوب دفع المنکر، فان معنی دفع المنکر هو تعجیز فاعله عن الإتیان به و إیجاده فی الخارج سواء ارتـدع عنه باختیاره أم لم یرتد، و النهی عن المنکر لیس إلا ردع الفاعل و زجره عنه علی مراتبه المقرره فی الشـریعه المقدسه. و علی الإجمـال: إنه لا وجه لقیاس دفع المنکر علی رفعه. و أما روایه أبی حمزه فمضافا الی ضـعف السـند فیها أنها أجنبیه عن رفع المنکر فضلا عن دفعه، لاختصاصها بحرمه إعانه الظلمه.

قال المحقق الایروانی: (الرفع هنا لیس إلا الدفع فمن شرع بشرب الخمر فبالنسبه إلی جرعه شرب لا معنی للنهی عنه و بالنسبه الی ما لم یشرب کان النهی دفعا عنه).

---

[۱] هذه الروایه ضعیفه لإبراهیم بن إسحاق الأحمری. راجع ج ۲ ئل باب ۷۶ وجوب رد المظالم إلی أهلها مما یکتسب به.

[۲] فی ج ۲ التهذیب ص ۴۵۱. و ج ۳ ئل باب ۱۷ حکم من أمسک رجلا فقتله آخر من أبواب القصاص. عن السکونی عن أبی عبـد اللّه «ع» إن ثلاـثه نفر رفعوا الی أمیر المؤمنین «ع» واحـد منهم أمسـک رجلاـ و أقبـل الآـخر فقتله و الآخر یراهم فقضـی فی الرؤیه «و فی بعض النسخ الربیئه» أن تسمل عیناه و فی الذی أمسک أن یسجن حتی یموت کما أمسکه

و قضى فى الذى قتل أن يقتل. ضعيفه للنوفلى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۸۲

و فيه أن مرجع الرفع و إن كان الى الدفع بالتحليل و التدقيق إلا أن الاحكام الشرعيه و موضوعاتها لا تبتنى على التدقيقات العقليه، و لا شبهه فى صدق رفع المنكر فى العرف و الشرع على منع العاصى عن إتمام المعصيه التى ارتكبها بخلاف الدفع.

قوله و توهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بأنه لو تركه لفعله غيره.

أقول: محصل الاشكال ما ذكره المحقق الايروانى: من أن النهى عن الطبيعه ينحل إلى نواهى متعدده حسب تعدد أفراد تلك الطبيعه على سبيل العموم الاستغراقى فكان كل فرد تحت نهى مستقل، و على هذا فترك بيع فرد من العنب دفع لتخمير هذا الفرد و إن علم أن عنبا آخر يباع و يخمر لو لم يبع هو هذا، فإذا تراكمت التروك بترك هذا للبيع و ترك ذاك له و هكذا حصل ترك التخمير رأسا، و كان كل ترك مقدمه لترك فرد من الحرام، لا أن مجموع التروك يكون مقدمه لترك حرام واحد.

و فيه أن النهى إنما ينحل إلى أفراد الطبيعه، لأن معنى النهى عن الشى ء عباره عن الزجر عنه، لما فيه من المفسده الإلزاميه، فإذا توجه النهى إلى طبيعه ما و كان كل واحد من أفرادها مشتملا على المفسده الإلزاميه فلا محاله ينحل ذلك النهى إلى نواهى عديده حسب تعدد الافراد، و أما فى مثل المقام فإن منشأ النهى فيه هو أن لا يتحقق الإثم فى الخارج، فالغرض منه إنما هو الوصول الى ذلك، فإذا علم صدور الإثم فى الخارج و لو مع ترك الإعانه من شخص خاص فلا

موجب لحرمتها، و هذا كما إذا نهى المولى عبيده عن الدخول عليه فى ساعه عينها لفراغه، فان غرضه يفوت إذا دخل عليه واحد منهم، فترتفع المبغوضيه عن دخول غيره.

و يدلنا على ذلك ما فى الروايات المتقدمه من تجويزهم عليهم السلام بيع العنب و التمر و عصيرهما ممن يصنعها خمرا، إذ لو لم تدل تلك الروايات على عدم حرمه الإعانه على الإثم مطلقا فلا أقل من دلالتها على عدم الحرمه فيما إذا علم المعين تحقق الحرام فى الخارج على كل حال.

إذن فما نحن فيه من قبيل رفع الحجر الثقيل الذى لا يرفعه إلا جماعه من الناس، فان الوجوب يرتفع عن الجماعه بمخالفه شخص واحد منهم، و هكذا ما نحن فيه، لان عدم تحقق المعصيه من مشترى العنب يتوقف على ترك كل أرباب العنب للبيع، لان ترك المجموع سبب واحد لترك المعصيه، كما أن بيع أى واحد منهم على البدل شرط لتحقق المعصيه من المشترى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۸۳

تتميم و فيه تأسيس

قد عرفت فيما تقدم: أن جواز الإعانه على الإثم هو مقتضى الأصل لعدم الدليل على التحريم، و يمكن الاستدلال عليه مضافا الى ذلك بأمور:

الأول: انه لو لم تجز الإعانه على الإثم لما جاز سقى الكافر، لكونه إعانه على الإثم، لتنجس الماء بمباشرته إياه، فيحرم عليه شربه، لكن السقى جائز، لقوله «ع»: (إن اللّه يحب إبراد الكبد الحرا). على ما تقدم تفصيله فى البحث عن بيع الميته المختلطه مع المذكى «۱» فتجوز الإعانه على الإثم. و الاعتذار عن ذلك بعدم قدرتهم على شرب الماء الطاهره فى حال الكفر اعتذار غير موجه، إذ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

الثاني: أنك علمت سابقا استفاضه الروايات على جواز بيع العنب و

التمر و عصيرهما ممن يجعلها خمرا، و جواز بيع الخشب ممن يجعله برابط، و من الواضح جدا كون هذا البيع إعانه على الإثم، و من أنكره فإنما أنكره بلسانه، أو هو مكابر لوجدانه، و بعدم القول بالفصل يثبت الجواز فى غير موارد الروايات.

على أن فى بعضها إشعارا إلى كليه الحكم، و عدم اختصاصه بالأمور المذكوره فيها، كقول الصادق «ع» فى روايه أبى بصير: (إذا بعته قبل أن يكون خمرا فهو حلال فلا بأس به). و فى روايه الحلبى عن بيع العصير ممن يجعله حراما (فقال: لا بأس به تبيعه حلالا فيجعله حراما أبعده اللّه و أسحقه). و فى روايه ابن أذينه عن بيع العنب و التمر ممن يعلم أنه يجعله خمرا (فقال: إنما باعه حلالا فى الإناء الذى يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه). فان الظاهر من هذه الروايات أن المناط فى صحه البيع هى حليه المبيع للبائع حين البيع و إن كان بيعه هذه إعانه على المحرم، و مثل هذه الروايات غيرها أيضا.

الثالث: قيام السيره القطعيه على الجواز، ضروره جواز المعامله مع الكفار و غير المبالين فى أمر الدين من المسلمين ببيع الطعام منهم و لو كان متنجسا كاللحم و إعاره الأوانى إياهم للطبخ و غيره، مع أنه إعانه على أكل الطعام المتنجس بمباشرتهم إياه، و وجوب تمكين الزوجه للزوج و إن علمت بعدم اغتساله عن الجنابه، فيكون التمكين إعانه على الإثم، و أيضا قامت السيره القطعيه على جواز تجاره التاجر و مسير الحاج و الزرار و إعطائهم الضربه المعينه للظلمه، مع أنه من أظهر مصاديق الإعانه على الإثم.

و أيضا قضت الضروره بجواز إجاره الدواب و السفن و السيارات و الطيارات من

---

(۱)

ص ۷۵.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۸۴

المسافرين، مع العلم إجمالا- بأن فيهم من يقصد في ركوبه معصيه. و أيضا قامت السيره القطعيه على جواز عقد الأنديه و المجالس لتبليغ الاحكام، و إقامه شعائر الافراح و الأحزان بل على وجوبها في بعض الأحيان إذا توقف عليها إحياء الدين و تعظيم الشعائر، مع العلم بوقوع بعض المعاصي فيها من الغيبه و الاستهزاء و الكذب و الافتراء و نظر كل من الرجال و النساء الى من لا يجوز النظر اليه و غيرها من المعاصي.

قوله ثم إنه يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليها بين ما ينحصر فائدته و منفعته عرفا في المشروط المحرم.

أقول: قد ظهر مما ذكرناه أن الميزان في حرمه المقدمه هو كونها سببا لوقوع ذي المقدمه، و إلا فلا وجه للتحريم و ان انحصرت فائدته في الحرام.

قوله و إنما الثابت من العقلاء و العقل القاضي بوجوب اللطف وجوب رد من هم بها

أقول: إن كان المنكر مثل قتل النفس و نحوه مما يهتم الشارع بعدم تحققه فلا ريب في وجوب رفعه، بل دفعه شرعا و عقلا كما تقدم، و أما في غير الموارد التي يهتم الشارع بعدم تحققها فلا وجه لدعوى الوجوب العقلي فيها و ان ادعاه المشهور مطلقا، لمنع استقلال العقل بذلك في جميع الموارد، و لذا ذهب جمع من المحققين [۱] الى الوجوب الشرعي.

حرمه الإعانه على الإثم كحرمه الكذب تقبل التخصيص

إن حرمه الإعانه على الإثم على فرض ثبوتها هل تقبل التخصيص و التقييد أم لا؟ قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن حرمه ذلك على فرض ثبوتها إنما هي كحرمه الكذب تقبل التخصيص و التقييد، و تختلف بالوجوه و الاعتبار، و ليست هي كحرمه الظلم التي لا تختلف بذلك قال

شيخنا الأستاذ: (لا إشكال فى عدم إمكان تخصيصها بعد تحقق موضوعها. لان هذه من العناوين الغير القابله للتخصيص، فإنها كنفس المعصيه و كالظلم، فإنه كما لا يمكن أن يكون معصيه خاصه مباحه فكذلك لا يمكن أن تكون الإعانه على المعصيه مباحه، فما عن الحدائق بعد ما حكى عن الأردبيلى (ره) من القول بالحرمه فى مسألتنا من جهه كونها إعانه على الإثم من أنه جيد فى حد ذاته لو سلم من المعارضه بأخبار الجواز لا وجه له لانه لو كان بيع العنب ممن يعلم بأنه يعمله خمرا داخلا فى عنوان الإعانه فلا يمكن أن يدل دليل

---

[۱] قال الحكيم الطوسى (ره) فى آخر التجريد: الأمر بالمعروف واجب، و كذا النهى عن المنكر، و بالمندوب مندوب سمعا، و إلا لزم ما هو خلاف الواقع، و الإخلال بحكمته تعالى، و تبعه فى هذا الرأى شراح التجريد كالعلامه و القوشجى و غيرهما.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۸۵

على جواز فمع ورود الدليل على الجواز نستكشف بأنه ليس داخلا فى هذا العنوان).

و لكن الوجوه المتقدمه الداله على الجواز حجه عليه، و من هنا لو أكره الجائر أحدا على الإعانه على الإثم أو اضطر إليها فإنه لا شبهه حينئذ فى جوازها، و لو كانت حرمتها كحرمه الظلم لا تختلف بالوجوه و الاعتبار، و لا تقبل التخصيص و التقييد لما كانت جائزه فى صورتى الإكراه و الاضطرار أيضا.

قوله و قد تلخص مما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقق المعصيه من الغير من دون قصد توصل الغير به الى المعصيه غير محرم

أقول: بعد ما علمت أنه لا دليل على حرمه الإعانه على الإثم، و لا على اعتبار القصد فى مفهوم

الإعانه، و لا- فی حکمها فلا وجه لما ذهب الیه المصنف و أتعب به نفسه من التطویل و التقسیم. ثم علی القول: بحرمه الإعانه علی الإثم فلا وجه للحکم بحرمه البیع فی شی ء من الشقوق التی ذکرها المصنف، إذا الإعانه علی الإثم إنما تتحقق بالتسلیم و التسلم فی الخارج، و من الواضح أن بینهما و بین البیع عموما من وجه.

قوله و إن علم أو ظن عدم قیام الغیر سقط عنه وجوب الترک.

أقول: إذا کان البیع علی تقدیر ترک الآخرین محرما فلا إشکال فی ارتفاع الحرمه عند العلم ببیع غیره، و أما مع الشک فیه فلا مانع من استصحاب ترکه. و الحکم بحرمه البیع، و أما الظن ببیع الغیر فما لم تثبت حجیته لا یغنی من الحق شیئا.

قوله ثم کل مورد حکم فیه بحرمه البیع من هذه الموارد الخمسه فالظاهر عدم فساد البیع.

أقول: توضیح کلامه: أنه لا ملازمه بین الحرمه التکلیفیه و الحرمه الوضعیه فی المعاملات، فالبیع وقت النداء لصلاه الجمعه مثلا صحیح و إن کان محرما بالاتفاق.

و لو سلمنا الملازمه بینهما فلا- نسلمها فیما إذا تعلق النهی بعنوان عرضی ینطبق علی البیع، کتعلقه بعنوان الإعانه فی بیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا، إذ بین عنوان الإعانه علی الإثم و بین البیع عموم من وجه. و علی القول بالفساد مطلقا أو فی الجمله فلا- یفرق فی ذلک بین علم المتبایعین بالحال و بین علم أحدهما مع جهل الآخر، فان حقیقه البیع عباره عن المبادله بین العوض و المعوض فی جهه الإضافه، فإذا بطل من أحد الطرفین بطل من الطرف الآخر أیضا، إذ لا یعقل التبعیض من حیث الصحه و الفساد فی بیع واحد، کما هو

واضح.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۸۶

[القسم الثالث] حرمه بيع السلاح من أعداء الدين

اشاره

قوله القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنا بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام.

أقول: هـذا العنوان يعم جميع الأشـياء و لو كانت مباحه، إذ ما من شـى ء إلا و له شأنيه الانتفاع به بالمنافع المحرمه، فلا يصـح أن يجعل عنوانا للبحث، و لا بد من تخصيصه بالموارد المنصوصه، و لذا خصه الفقهاء ببيع السلاح من أعداء الدين.

ثم إن تحقيق هـذه المسـأله يقع فى ناحيتين، الناحيه الاولى: فى حرمه بيعه و جوازه فى الجمله أو مطلقا، و الأقوال فى ذلك و إن كـانت كثيره قـد أنهاهـا السـيد فى حاشـيته الى ثمـان إلاـ أن الأـظهر منهـا هى حرمه بيعه من الكفـار مطلقـا و من المخالفين عند محاربتهم مع الشيعه الناجيه. و ذهب بعض العامه [۱] إلى حرمه بيعه فى حال الفتنه.

و فصل المصـنف (ره) بين حالتى الحرب و الصـلح، فذهب إلى الحرمه فى الاولى، و الى الجواز فى الثانيه، و ملخص كلامه: أن الروايات الوارده فى المقام على طوائف، الاولى [۲]

---

[۱] فى ج ۸ هدايه ص ۱۲۷: و يكره بيع السلاح فى أيام الفتنه ممن يعرف أنه من أهل الفتنه لأنه تسبيب إلى المعصيه. و فى ج ۴ هدايه و شـرح فتح القدير ص ۲۹۷: و لاـ ينبغى أن يبـاع السـلاح من أهـل الحرب و لاـ يجهز إليهم لأن النبى (ص) نهى عن بيع السـلاح من أهل الحرب و حمله إليهم، و لان فيه تقويتهم على قتال المسـلمين فيمنع من ذلك، و كـذا الكراع لما بينا و كـذلك الحديد لأنه أصل السلاح، و كذا بعد الموادعه.

و فى ج ۵ سنن البيهقى ص ۳۲۷ عن عمران بن

حصين قال: نهى رسول اللّه (ص) عن بيع السلاح فى الفتنه.

[۲] فى ج ۱ كا ص ۳۵۹. و ج ۲ التهذيب ص ۱۰۷. و ج ۱۰ الوافى ص ۲۹.

و ج ۲ ئل باب ۳۵ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به. عن الحضرمى قال:

دخلنا على أبى عبد اللّه «ع» فقال له حكم السراج: ما ترى فيما يحمل الى الشام من السروج و أداتها؟ فقال: لا بأس أنتم اليوم بمنزله أصحاب رسول اللّه إنكم فى هدنه فإذا كانت المبائنه حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج و السلاح. ضعيفه للحضرمى.

و عن هند السراج قال: قلت لأبى جعفر «ع»: أصلحك اللّه انى كنت أحمل السلاح الى أهل الشام فأبيعه منهم فلما أن عرفنى اللّه هذا الأمر ضقت بذلك و قلت: لا أحمل إلى أعداء اللّه؟ فقال لى: احمل إليهم فإن اللّه عز و جل يدفع بهم عدونا و عدوكم- يعنى الروم- و بعهم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۸۷

ما دل على جواز بيعه من أعداء الدين فى حال الهدنه الثانيه [۱] ما دل على جواز بيعه منهم مطلقا، الثالثه [۲] ما دل على حرمه بيعه منهم كذلك.

و يمكن الجمع بينها بحمل الطائفه المانعه على صوره قيام الحرب بينهم و بين المسلمين، و حمل الطائفه المجوزه على صوره الهدنه فى مقابل المبائنه و المنازعه، و شاهد الجمع الطائفه الأولى المفصله بين الحالتين «الهدنه و المنازعه».

و عن الشهيد فى حواشيه انه لا يجوز مطلقا، لان فيه تقويه الكافر على المسلم، فلا يجوز

- فهو مشرك مجهوله لأبى ساره.

أقول: قد كثر من الرواه خطاب الأئمه عليهم

السـلام بكلمه أصـلحك اللّه، و المراد بذلك هو مطالبه إصلاح الشؤون الدنيويه، لا الأمور الأخرويه، و تغيير حال الجور و الظلم الى حال العـدل و الانصاف لكى يلزم منه جهل القائل بمقامهم، و إلا لم يقـدر أحـد على خطاب سـلاطين الجور بـذلك مع أنه كان مرسوما فى الزمن السابق.

و عن السـراد عن أبى عبـد اللّه «ع» قـال: قلت له: انى أبيـع السـلاح، قـال: لاـ تبعه فى فتنه. أقـول: ان كـان المراد بالسـراد هـو ابن محبوب المعروف هو لا يروى عن الصادق «ع» بلا واسطه، و ان كان المراد منه غيره فلا بد و أن يبحث فى حاله، هذا على نسخه الكافى و التهذيب، و فى الاسـتبصار عن السـراد عن رجل، و عليه فلا شـبهه فى ضعف الروايه، و فى الوسائل «نسخه عين الدوله» عن السراج و هو غلط جزما لاتفاق جميع النسخ على خلافه

[۱] فى ج ۲ التهذيب ص ۱۱۴. و ج ۱۰ الوافى ص ۲۹. و ج ۲ ئل باب ۳۵ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به. عن أبى القاسم الصـيقل قال: كتبت اليه انى رجل صـيقل اشترى السـيوف و أبيعها من السلطان أ جائز لى بيعها؟ فكتب «ع» لا بأس به مجهوله لأبى القاسم.

[۲] فى ج ۲۳ البحار ص ۱۸. و الباب ۳۵ المتقدم من ج ۲ ئـل. عن على بن جعفر فى كتابه عن أخيه موسـى بن جعفر «ع» قال: سألته عن حمل المسلمين الى المشركين التجاره؟

قال: إذا لم يحملوا سلاحا فلا بأس. صحيحه.

و عن الصدوق فيما أوصى به النبى (ص) يا على كفر باللّه العظيم من هذه الأمه عشره:

(۱) القتال (۲) و الساحر، (۳) و الديوث، (۴) و ناكح

المرأه حراما فى دبرها، (۵) و ناكح البهيمه، (۶) و من نكح ذات محرم منه، (۷) و الساعى فى الفتنه، (۸) و بائع السلاح من أهل الحرب، (۹) و مانع الزكاه، (۱۰) و من وجد سعه فمات و لم يحج. مجهوله لحماد بن عمرو و أنس بن محمد و أبيه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۸۸

على كل حال، و يرد عليه أولا: أنه لا يمكن المساعده على دليله، لان بيع السلاح عليهم قد لا يوجب تقويتهم على المسلمين، لإمكان كونه فى حال الصلح، أو عند حربهم مع الكفار الآخرين، أو كان مشروطا بأن لا يسلمه إياهم إلا بعد الحرب.

و ثانيا: أن رأيه هذا شبه اجتهاد فى مقابل النص، فإنه أخذ بظهور المطلقات الداله على المنع، و ترك للعمل بالمقيد الذى هو نص فى مفهومه، و هو و إن لم يكن اجتهادا فى مقابل النص، و لكنه شبيه بذلك. انتهى حاصل كلام المصنف.

و لكن الظاهر أن ما ذهب اليه الشهيد (ره) وجيه جدا، و لا يرد عليه شى ء مما ذكره المصنف لوجوه، الأول: أن ما جعله وجها للجمع بين المطلقات لا يصلح لذلك، فان مورده هم الجائرون من سلاطين الإسلام، كما دل عليه السؤال فى روايتى الحضرمى و هند السراج عن حمل السلاح الى أهل الشام، «و قد ذكرناهما فى الهامش» إذ لا شبهه فى إسلامهم فى ذلك الزمان و إن كانوا مخالفين، فتكون الطائفه الأولى المفصله بين الهدنه و قيام الحرب مختصه بغير الكفار من المخالفين فلا يجوز بيعه منهم عند قيام الحرب بينهم و بين الشيعه، و اما فى غير تلك الحاله فلا شبهه فى جوازه خصوصا عند حربهم مع الكفار، لان اللّه يدفع

بهم أعداءه، و أما المطلقات فأجنبيه عن الطائفه المفصله لاختصاصها بالمحاربين من الكفار و المشركين الثانى: أنه لا وجه لرد كلام الشهيد تاره برميه الى شبه الاجتهاد فى مقابل النص، و اخرى بتضعيف دليله، أما الأول فلانه لا مناص هنا من العمل بالمطلقات لما عرفت من عدم صلاحيه الطائفه المفصله للتقييد، فلا يكون ترك العمل بها و الأخذ بالمطلقات شبه اجتهاد فى مقابل النص، و أما الثانى فلان تقويه شخص الكافر بالسقى و نحوه و إن كان جائزا، إلا أن تقويته لجهه كفره غير جائزه قطعا، و من الواضح أن تمكين المشركين و المحاربين من السلاح يوجب تقويتهم على المسلمين، بل ربما يستقل العقل بقبح ذلك، لان تقويتهم تؤدى الى قتل النفوس المحترمه.

ثم إن هذا كله لو تقارن البيع مع التسليم و التسلم الخارجى، و إلا فلا شبهه فى جوازه، لما عرفت من أن بين البيع و عنوان الإعانه عموما من وجه، فلا يلزم من البيع المجرد تقويه الكافر على الإسلام.

الثالث: أنه قد أمر فى الآيه الشريفه «۱» بجمع الأسلحه و غيرها، للاستعداد و التهيئه الى إرهاب الكفار و قتالهم، فبيعها منهم و لو فى حال الهدنه نقض للغرض، فلا يجوز.

---

(۱) سوره الأنفال، آيه ۶۲، قوله تعالى: (وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ).

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۸۹

و أما ما دل على الجواز فإنه لضعف سنده لا يقاوم الروايات المانعه، و يضاف إليه أنه ظاهر فى سلاطين الجور من أهل الخلاف.

ثم إن السيد (ره) فى حاشيته احتمل دخول هذا القسم الذى هو مورد بحثنا تحت

الإعانه على الإثم بناء على عدم اعتبار القصد فيها، و كون المدار فيها هو الصدق العرفى، لحصول الصدق فى المقام، و حينئذ فيتعدى الى كل ما كان كذلك، و يؤيده قوله «ع»: يستعينون به علينا.

و فيه أن الإعانه على الإثم و إن لم يعتبر فى مفهومها القصد، إلا انک قد عرفت أنها ليست محرمه فى نفسها و على القول بحرمتها فبينها و بين ما نحن فيه عموم من وجه كما هو واضح، و أما قوله «ع» فى روايه هند السراج المتقدمه فى الهامش: (فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرک). فخارج عن حدود الإعانه على الإثم. و إنما يدل على حرمه إعانه الظلمه، و لا سيما إذا كانت على المعصومين عليهم السلام الموجبه لزوال حقوقهم.

قوله بل يكفى مظنه ذلک بحسب غلبه ذلک مع قيام الحرب.

أقول: قد علمت أن الروايات المانعه تقتضى حرمه بيع السلاح من أعداء الدين و لو مع العلم بعدم صرفه فى محاربه المسلمين، أو عدم حصول التقوى لهم بالبيع، و عليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تقييد حرمه البيع بوجود المظنه بصرف السلاح فى الحرب لغلبه ذلک عند قيامها بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع.

الناحيه الثانيه: الظاهر شمول التحريم لمطلق آله الحرب و حديدتها سواء كانت مما يدفع به فى الحرب أم مما يقاتل، و ذلک لوجوه:

الأول: أن السلاح فى اللغه [1] اسم لمطلق ما يكن. فيشمل مثل: المجن «1» و الدرع

---

[1] فى ج ٢ تاج العروس ص ١٦٥: السلاح بالكسر و السلح كعنب و السلحان بالضم آله الحرب. و فى المصباح: ما يقاتل به فى الحرب و يدافع، أو حديدتها، أى ما كان من الحديد، كذا

خصه بعضهم، يذكر و يؤنث، و التذكير أعلى، لأنه يجمع على أسلحه، و هو جمع المذكر، مثل حمار و أحمره، و رداء و أرديه، و السلاح القوس بلا وتر، و العصا تسمى سلاحا.

و فى مجمع البحرين قوله تعالى (خذوا أسلحتكم) هى جمع سلاح بالكسر و هو ما يقاتل به فى الحرب و يدافع، و التذكير فيه أغلب من التأنيث، و يجمع فى التذكير على أسلحه، و على التأنيث سلاحات.

---

(۱) فى القاموس: المجن و المجنه بكسرهما الترس، و الجنه بالضم كل ما وقى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۹۰

و المغفر «۱» و سائر ما يكن به «۲» فى الحرب.

الثانى: أنه تعالى أمر فى الآيه المتقدمه بالتهيئه و الاستعداد الى قتال الكفار و إرهابهم، فبيع السلاح منهم و لو بمثل المغفر و الدرع نقض لغرضه تعالى.

الثالث: أن تمكين الكفار من مطلق ما يكن به فى الحرب تقويه لهم فهو محرمه عقلا و شرعا كما علمت.

الرابع: أنه يحرم حمل السروج و أداتها الى أهل الشام، و بيعها منهم و الإعانه لهم عند قيام الحرب بينهم و بين الشيعه، لروايتى الحضرمى و هند السراج، فبيعها من الكفار أولى بالتحريم و لكن هذا الوجه يختص بحال الحرب، على أن كلتا الروايتين ضعيفه السند.

وهم و دفع

قد يتوهم أن المراد بالسروج المذكوره فى روايه الحضرمى هى السيوف السريجيه، فلا تكون لها دلاله و لو بالفحوى على حرمه بيع ما يكن من أعداء الدين.

و لكن هذا التوهم فاسد، فإنه مضافا الى أن الظاهر من كون السائل سراجا أن سؤاله متصل بصنعته (و هى عمل السروج و نقلها) فلا ربط له بالسيوف و بيعها، أن حمل السروج بالواو على السيوف السريجيه لا تساعده القواعد اللغويه،

لان السريجى يجمع على سرجيات، لا على سروج، و إنما السروج جمع سرج. على أنه لا يساعده صدر الروايه، لاشتماله على كلمه الأداه و ليست للسيف أدوات بخلاف السرج، و حملها على أدوات السيف من الغمد و نحوه بعيد جدا.

قوله بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركه.

أقول: قد يقال: بجواز بيع ما يكن من الكفار لصحيحه محمد بن قيس [١] عن بيع السلاح من فئتين تلتقيان من أهل الباطل؟

فقال: بعهما ما يكنهما.

---

[١] فى ج ١ كا ص ٣٥٩، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧. و ج ١٠ الوافى ص ٢٩.

و ج ٢ ئل باب ٢٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به. قال: سألت

---

(١) فى القاموس: المغفر كمنبر زرد من الدرع يلبس تحت القلنسوه، أو حلق يتقنع بها المتسلح.

(٢) فى ج ٩ تاج العروس ص ٣٢٣: الكن بالكسر وقاء كل شى ء و ستره، و كن أمره عنه أخفاه، و قال بعضهم: أكن الشى ء ستره، و فى التنزيل العزيز: (أو أكننتم فى أنفسكم) أى أخفيتم.

و فيه ما ذكره المصنف من عدم دلالتها على المطلوب، و توضيح ذلك: أن الامام «ع» فصل بين السلاح و بين ما يكن، فلا بد و أن يكون بيع السلاح حراما بعد ما جوز الامام بيع الثانى، لأن التفصيل قاطع للشركه فى الحكم، و إلا لكان التفصيل لغوا، و عليه فترتفع اليد عن ظهور الصحيحه، و تحمل على فريقين محقونى الدماء من أهل الخلاف، إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه لمنع بيع السلاح منهم، و حينئذ فيجب ان يباع منهما ما يكن ليتحفظ كل منهما عن صاحبه، و يتترس به عنه، بل

لو لم يشتروا وجب إعطاؤهم إياه مجانا، فان اضمحلالهم يوجب اضمحلال وجهه الإسلام فى الجمله، و لذا سكت على «ع» عن مطالبه حقه من الطغاه خوفا من انهدام حوزه الإسلام، و من هنا أفتى بعض الأعاظم فى سالف الأيام بوجوب الجهاد مع الكفار حفظا للدوله العثمانيه.

قوله ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدى الى غير أعداء الدين كقطاع الطريق.

أقول: بيع السلاح من السرقه و قطاع الطريق و نحوهم خارج عن حريم بحثنا، و إنما هى من صغريات المسأله المتقدمه، فإن قلنا بحرمه الإعانه على الإثم فلا يجوز بيعه منهم، و إلا جاز كما هو الظاهر.

قوله إلا أن المستفاد من روايه تحف العقول إباطه الحكم بتقوى الباطل و وهن الحق.

أقول: لم يذكر ذلك فى روايه تحف العقول بل المذكور فيها هى حرمه و هن الحق و تقويه الكفر، و عليه فلا يمكن التمسك بها على حرمه بيع السلاح من قطاع الطريق و نحوهم، نعم يجوز الاستدلال على ذلك بقوله «ع» فيها: (أو شى ء فيه وجه من وجوه الفساد). إلا أنك علمت فى أول الكتاب ان الروايه ضعيفه السند.

قوله ثم النهى فى هذه الاخبار لا يدل على الفساد.

أقول: لا شبهه فى ان الحرمه الوضعيه متقومه بكون النهى إرشاديا إلى الفساد، و لا نظر له إلى مبغوضيه المتعلق، كما ان قوام الحرمه التكليفيه بكون النهى مولويا تكليفيا ناظرا إلى مبغوضيه متعلقه، و لا نظر له الى فساده، و عدم تأثيره، فهما لا يجتمعان فى استعمال واحد.

و أيضا النهى من حيث هو تحريم بحت لا يقتضى الفساد لا شرعا. و لا عرفا، و لا عقلا، سواء تعلق بذات المعامله، أو بوصفها، أو بأمر خارج منطبق عليها، إذن

فلا ملازمه بين الحرمه الوضعيه و الحرمه التكليفيه على ما عرفت مرارا عديده.

أبا عبد اللّه «ع» عن الفئتين تلتقيان من أهل الباطل أبيعهما السلاح؟ فقال: بعهما ما يكنهما الدرع و الخفين و نحوه هذا. صحيحه.
في القاموس: الفئه كجعه الطائفه أصلها في ء كقيع ج فئون و فئات.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۹۲

و عليه فان كان المراد بالنهي المتوجه إلى المعامله هو النهي التكليفي المولوي كما هو الظاهر منه بحسب الوضع و اللغه لدل على خصوص الحرمه التكليفيه، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاه الجمعه، إذ ليس الغرض منه إلا بيان مبغوضيه البيع.

و ان لم ترد منه المولويه التكليفيه كان إرشادا إلى الفساد، كالنهي المتوجه إلى سائر المعاملات، أو الى المانعيه، كالنهي المتوجه الى أجزاء الصلاه.

إذا عرفت ذلك فنقول: ان النهي عن بيع السلاح من أعداء الدين ليس إلا لأجل مبغوضيه ذات البيع في نظر الشارع، فيحرم تكليفا فقط، و لا يكون دالا على الفساد، و يتضح ذلك جليا لو كان النهي عنه لأجل حرمه تقويه الكفر، لعدم تعلق النهي به، بل بأمر خارج يتحد معه.

[النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها عند العقلاء.]

اشاره

جواز بيع ما لا نفع فيه

قوله النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به مالا منفعه فيه محلله معتدا بها عند العقلاء.

أقول: البحث في هذا النوع ليس على نسق البحث في الأنواع السابقه لنمحضه هنا لبيان الحرمه الوضعيه بخلافه في المسأله السابقه فإن البحث فيها كان ناظرا إلى الحرمه التكليفيه و من ذلك يعلم انه لا وجه لهذا البحث هنا إلا استطرادا فان المناسب لهذا ذكره في شرائط العوضين و العجب من المصنف (ره) حيث ذكر عدم جواز بيع المصحف من الكافر في شروط الصحه، مع انه اولى بالذكر هنا، لإمكان

دعوى كونه حراما تكليفا!.

ثم ان مالا نفع فيه تاره يكون لقلته كحبه من الشعير و الحنطه و غيرهما، فان هذه الأمور و ان كانت تعد عند العرف و الشرع من الأموال، بل من مهماتها، إلا ان قلتها أخرجتها عن حدودها، و حدود إمكان الانتفاع بها. و اخرى يكون لخسته و ردائته، كحشرات الأرض من العقارب و الحيات و الخنافس و الجعلان و الضفادع و الديدان، و كبعض اقساط الطيور من بغائها «۱» و النسر و الغربان و الرخم «۲» و نحوها.

تحقيق و تكميل

قد تطابقت كلمات الأصحاب على فساد المعامله على ما لا نفع فيه نفعا يعتد به. قال

---

(۱) فى القاموس: البغاث مثلثه طائر أغبر ج كغزلان و شرار الطيور.

(۲) فى القاموس: الرخم طائر من الجوارح الكبيره الجثه الوحشيه الطباع، الواحده رخمه ج رخم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۹۳

الشيخ فى المبسوط «۱»: (و إن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات).

و فى التذكره «۲» منع عن بيع تلك الأمور لحستها، و عدم التفات نظر الشرع الى مثلها فى التقويم، و لا يثبت لأحد الملكيه عليها، و لا اعتبار بما يورد فى الخواص من منافعها، فإنها مع ذلك لا تعد مالا، و كذا عند الشافعى.

و فى الجواهر ادعى الإجماع محصلا و منقولا على حرمه بيع ما لا ينتفع به نفعا مجوزا للتكسب به على وجه يرفع السفه عن ذلك. و على هذا المنهج فقهاء العامه أيضا [۱] و ان جوز بعضهم بيع الحشرات و الهوام إذا كانت مما ينتفع بها.

إذا عرفت ذلك فنقول: المتحصل من كلمات الفقهاء لفساد بيع ما لا نفع فيه وجوه:

الوجه الأول: أن

حقيقه البيع كما عن المصباح عباره عن مبادله مال بمال، فلا يصح بيع ما ليس بمال.

و فيه أولا: انه لا يعتبر فى مفهوم البيع و صدقه لغه و عرفا عنوان المبادله بين المالين، و من هنا ذكر فى القاموس: أن كل من ترك شيئا و تمسك بغيره فقد اشتراه، و من الواضح جدا عدم تحقق الاشتراء بدون البيع، للملازمه بينهما، و لذا قال الراغب الأصفهانى الشراء و البيع يتلازمان، بل كثر فى الكتاب [٢] العزيز استعمال البيع و الشراء فى غير المبادله الماليه.

و أما ما عن المصباح فمضافا الى عدم حجيه قوله. أنه كسائر التعاريف ليس تعريفا حقيقيا، بل لمجرد شرح الاسم. فلا يبحث فيه طردا و عكسا نقضا و إبراما.

و ثانيا: أنه لو ثبت ذلك فغايه ما يلزم منه أنه لا يمكن تصحيح البيع بالعمومات الداله

---

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢: يصح بيع الحشرات و الهوام كالحيات و العقارب إذا كان ينتفع بها. و عن الحنابله لا يصح بيع الحشرات. و فى ص ٢٣٧: فإذا لم يكن من شأنه الانتفاع به كحبه من الحنطه فلا يجوز بيعه.

[٢] فى مفردات الراغب: شريت بمعنى بعت أكثر. و أتبعت بمعنى اشتريت أكثر.

قال اللّه تعالى: وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ، أى باعوه، و كذلك قوله: يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَهِ. و يجوز الشراء و الاشتراء فى كل ما يحصل به شى ء، نحو: إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ، لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ، اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، اشْتَرَوُا الضَّلَالَهَ- إِنَّ اللَّهَ اشْتَرى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ. فمعنى يشرى يبيع.

---

(١) فى فصل ما يصح بيعه و ما لا يصح من فصول البيع.

(٢) ج ١

ص ۴ من البيع.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۹۴

على صحه البيع، و هو لا يمنع عن التمسك بالعمومات الداله على صحه العقد و التجاره عن تراض، بداهه صدقها على تبديل مالا نفع فيه بمثله، أو بما هو مال.

الوجه الثانى: ما عن الإيضاح من أن المعامله على ما ليس له نفع محلل أكل المال بالباطل فتكون فاسده.

و فيه ما سمعته مرارا من أن الآيه أجنبيه عن بيان شرائط العوضين، بل هى ناظره إلى تمييز الأسباب الصحيحه للمعامله عن الأسباب الفاسده لها، و عليه فلا يكون الأكل فى محل الكلام من أكل المال بالباطل بعد كون سببه تجاره عن تراض.

الوجه الثالث: أن بيع مالا نفع فيه من المعاملات السفهيه فهى فاسده. و فيه أنه ممنوع صغرى و كبرى، أما الوجه فى منع الصغرى فهو أن المعامله إنما تكون سفهيه إذا انتفت عنها الأغراض النوعيه و الشخصيه كلتيهما، و ليس المقام كذلك، إذ ربما تتعلق الأغراض الشخصيه باشتراء مالا نفع فيه من الحشرات و غيرها، و هى كافيه فى خروج المعامله عن السفهيه، و أما الوجه فى منع الكبرى فلانه لا دليل على فساد المعامله السفهيه بعد أن شملتها العمومات كما أشرنا الى ذلك مرارا، نعم قام الدليل على فساد معامله السفيه، لكونه محجورا عن التصرف، و المعامله السفهيه غير معامله السفيه.

الوجه الرابع: ما استدل به المصنف (ره) من قوله «ع» فى روايه تحف العقول: (و كل شى ء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك كله حلال بيعه و شراؤه). إذ لا يراد منه مجرد المنفعه و إلا لعم الأشياء كلها. و قوله «ع» فى آخرها (إنما حرم اللّه الصناعه التى يجى ء منها الفساد محضا

نظير كـذا و كذا). الى آخر ما ذكره، فان كثيرا من الأمثله المذكوره هناك لها منافع محلله، فالاشـربه المحرمه مثلا كثيرا ما ينتفع بها فى معالجه الدواب بل الأمراض، فجعلها مما يجى ء منه الفساد محضا باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها.

و فيه أن هاتين القطعتين من الروايه إنما سـيقتا لبيان حكم الأشـياء التى تمحضت للصـلاح أو للفساد، أو تساوت فيها الجهتان، أو غلبت إحداهما على الأخرى، فيحكم بصحه بيعها أو فساده حسب ما اقتضته تلك الجهه التعليليه المكنونه فيها، و أما الأشياء التى لها نفع محلل نادر فخارجه عن حـدود الروايه، إذ ليس فيها تعرض لذلك بوجه، لا من حيث صـحه البيع و لا من حيث فساده، و عليه فلا مانع من صحه المعامله عليها للعمومات.

على أنها لو تمت فإنما تدل على فساد بيع ما لا نفع فيه لخسته، لكونه مما يجى ء منه الفساد محضا، و لا تشمل ما لا نفع فيه لقلته كحبه من الحنطه، إذ ليست فيه جهه فساد أصلا.

و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه فهى مختصه بالحرمه التكليفيه على ما تقدم فى أول الكتاب

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۹۵

فلا تشمل الحرمه الوضعيه، و يضاف الى ما ذكرناه كله أنها ضعيفه السند فلا يصح الاستدلال بها.

الوجه الخـامس: دعوى غير واحـد من الأعاظم الإجماع على ذلك. و فيه أن المحصل منه غير حاصل و المنقول منه ليس بحجه، على أنـا لاـ تطمئن بوجود الإجمـاع التعبـدى الكاشف عن الحجه المعتبره، لاحتمال اسـتناد المجمعين الى الوجوه المـذكوره فى المسأله.

و ربما يؤيد القول بالجواز بصحيحه محمد بن مسلم [۱] الصريحه فى جواز بيع الهر، مع أنه مما لا نفع فيه، بل كثيرا ما يضر

الناس، و فى التذكره «۱»: لا بأس ببيع الهر عند علمائنا و به قال ابن عباس و الحسن و ابن سيرين و الحكم و حماد و الثورى و مالك و الشافعى [۲] و إسحاق و أصحاب الرأى.

و العجب من المصنف حيث منع عن بيع القرد لكون المصلحه المقصوده منه: أعنى حفظ المتاع نادره بخلاف الهره، لورود غير واحد من الروايات على جواز بيعها، و وجه العجب أن منافع القرد المحلله ليست بنادره، بل هى من مهمات المنافع!! و إنما الوجه فى المنع عن بيع القرد هو الروايات التى تقدمت فى بيع المسوخ.

قوله و لو فرض الشك فى صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك فى صدق البيع.

أقول: العلم بعدم صدق المال على شى ء لا يمنع عن وقوع البيع عليه فضلا عن الشك فى صدقه عليه، و إذن فلا وجه لرفع اليد عن عموم ما دل على صحه البيع و التمسك بعمومات التجاره و الصلح و العقود و الهبه المعوضه و غيرها كما صنعه المصنف.

قوله لان ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها المتعارفه.

أقول:

---

[۱] قد تقدمت الروايه فى ص ۹۴.

و فى ج ۲ المستدرک ص ۴۳۰ عن دعائم الإسلام عن على «ع» إنه رأى رجلا يحمل هره فقال: ما تصنع؟ قال: أبيعها فلا حاجه لى بها، قال: تصدق بثمنها. مرسله.

[۲] فى ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۳۲ عن الحنفيه: يصح بيع الحيوانات بأجمعها سوى الخنزير. و عن الحنابله انه هل يصح بيع الهر خلاف و المختار انه لا يجوز.

أقول: الظاهر ان القائلين بحرمه بيع الهر قد استندوا إلى جمله من الأحاديث المرويه عن النبى (ص)، و قد أخرجها البيهقى فى ج ۶ من سننه

ص ۱۱: منها ما عن جابر قال: نهی رسول اللّه (ص) عن ثمن الكلب و السنور. و منها ما عن عبد الرزاق بإسناده عن النبی (ص) نهی عن ثمن الهر. و منها ما عن جابر أیضا: نهی رسول اللّه عن أكل الهر و أكل ثمنه.

---

(۱) ج ۱ ص ۳ من البیع.

هذا ینافی ما تقدم منه فی بیع الأبوال من حمل النبوی علی كون الشحوم محرمه الانتفاع علی الیهود بجمیع الانتفاعات.

قوله و منه یظهر أن الأقوی جواز بیع السباع بناء علی وقوع التذكیه علیهما

. أقول: یجوز بیع جلود السباع و الانتفاع بها علی وجه الإطلاق لجمله من الاخبار التی ذكرناها فی بیع المسوخ و السباع، و علیه فلا وجه لدعوی ان النص إنما ورد ببعضها فقط، فیجب تقیید جواز البیع به كما فی المتن.

ثم ان السباع مما یقبل التذكیه كما هو المشهور، بل عن السرائر الإجماع علیه. و تدل علیه موثقه سماعه التی تقدمت فی مبحث جواز الانتفاع بالمیته، عن جلود السباع ینتفع بها؟

قال «ع»: (إذا رمیت و سمیت فانتفع بجلده). إلا أنه لا وجه لتعلیق جواز بیعها علی قبول التذكیه إلا علی القول بحرمه الانتفاع بالمیته، و إلا فلا مانع من بیعها فی حال الحیاه للانتفاع بجلودها بعد الموت.

قوله و لو غصبه غاصب كان علیه مثله إن كان مثلیا.

أقول الدلیل علی الضمان إنما هو السیره القطعیه من العقلاء و المتشرعه، و علیه فلا بد و أن یخرج من عهده الضمان إما برد عینه أو مثله، و مع فقدهما لا یمكن الخروج منها بأداء القیمه، بل أصبح الغاصب مشغول الذمه لصاحب العین الی یوم القیامه مثل المفلس، إذ الانتفاع إلی

القيمه إنما هو فيما إذا كان التالف من الأموال. فلا ينتقل إليها إذا لم يكن التالف مالا.

و ربما يتمسك للقول بالضمان بقاعده ضمان اليد، لشمولها لمطلق المأخوذ بالغصب سواء كان من الأموال أو من غيرها.

و فيه ان القاعده و إن ذكرت فى بعض الأحاديث [۱] و استند إليها المشهور فى موارد الضمان. و لكنها ضعيفه السند و غير منجبره بشى ء كما سيأتى التعرض لها فى المقبوض بالعقد الفاسد.

---

[۱] فى ج ۲ مستدرک الوسائل ص ۵۰۴. و ج ۵ کنز العمال للمتقى الهندى ص ۲۵۲ و ج ۵ مسند احمد ص ۸. و ج ۳ سنن أبى داود السجستانى ص ۲۹۶. و ج ۶ سنن البيهقى ص ۹۰. و ج ۵ نيل الأوتار للشوكانى ص ۲۵۲. عن سمره بن جندب قال:

قال رسول اللّه (ص): على اليد ما أخذت حتى تؤدى الحديث. فى ج ۱ شرح النهج لابن أبى الحديد ص ۳۶۳: ان سمره هو الذى كان يحرض الناس لحرب الحسين «ع»، و كان تائبا عن ابن زياد فى البصره عند مجيئه إلى الكوفه، و هو صاحب النخله فى بستان الأنصارى و من المنحرفين عن أمير المؤمنين «ع».

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۹۷

و قد يتمسك للضمان بقاعده الإتلاف (من أتلف مال الغير فهو له ضامن) و لكنه واضح الفساد لاختصاص موردها بالأموال، فلا تشمل غيرها. نعم لو انفصلت كلمه ألما عن اللام و أريد من الأول الموصول و من الثانى حرف الجر بحيث تكون العباره هكذا: (من أتلف ما للغير إلخ) لشملت هذه القاعده صوره الإتلاف و غيره، إلا انه بعيد جدا. على ان القاعده المذكوره متصيده و ليست بمتن روايه. و كيف كان فموردها. خصوص

الإتلاف، فلا تدل على الضمان عند عدمه، فلا دليل على الضمان إلا السيره كما عرفت.

قوله خلافا للتذكره فلم يوجب شيئا كغير المثلى

) أقول: ضعفه بعضهم بأن اللازم حينئذ عدم الغرامه فيما لو غصب صبره تدريجا. و يرد عليه ان نظر العلامه (ره) ليس إلا عدم الضمان مطلقا، بل فيما إذا لم يكن المغصوب مقدارا يصدق عليه عنوان المال، و من البديهى ان كل حبه من الصبره و إن لم تكن مالا بشرط لا و مجرده عن الانضمام إلى حبه أخرى، إلا انها إذا انضمت الى غيرها من الحبات صارت مالا، فتشملها أدله الضمان.

فرع

لو حاز مالا نفع له كالحشرات لثبت له الاختصاص به، فيكون أولى به من غيره، فليس لأحد ان يزاحمه فى تصرفاته فيه للسيره القطعيه. على ان أخذ المحاز من المحيز قهرا عليه ظلم، فهو حرام عقلا و شرعا. و أما حديث (من سبق الى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به) فقد تقدم انه ضعيف السند، و غير منجبر بشى ء.

[النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه]

حكم تدليس الماشطه

قوله النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه.

أقول:

قد جرت عاده الأصحاب بالبحث عن جمله من الأعمال المحرمه فى مقدمه أبحاث التجاره و تبعهم المصنف بذكر أكثرها فى مسائل شتى بترتيب حروف أوائل عنواناتها، و نحن أيضا نقتفى أثرهم.

ثم إنك قد علمت فى البحث عن معنى حرمه البيع تكليفا انه يكفى فى عدم جواز المعامله على الأعمال المحرمه ما دل على حرمتها من الأدله الأوليه، إذ مقتضى أدله صحه العقود لزوم الوفاء، بها و مقتضى أدله المحرمات حرمه الإتيان بها، و هما لا يجتمعان. و عليه فلا موجب المبحث فى كل مسأله من المسائل الآتيه عن صحه المعامله عليها و فسادها، بل فى جهات اخرى، و أما ما فى حاشيه السيد من عدم جواز أخذ الأجره على العمل المحرم لقوله «ع»:

إن اللّه إذا حرم شيئا حرم ثمنه، فان المراد من الثمن مطلق العوض، فهو فاسد، فإنه مضافا

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۹۸

الى ضعف سند هذا الحديث، أنا نمنع صدق الثمن على مطلق العوض.

قوله المسأله الأولى: تدليس الماشطه المرأه التى يراد تزويجها أو الأمه التى يراد بيعها حرام.

أقول: الماشطه و المشاطه التى تحسن المشط. و تتخذ ذلك حرفه لنفسها.

و الظاهر انه لا خلاف فى حرمه تدليسها إذا أظهرت

فی المرأه التی یراد تزویجها، أو الأمه التی یراد بیعها ما لیس فیهما من المحاسن، بل ادعی علیه الإجماع کما فی الریاض و غیره، قال فی تجاره المقنع: (و لا بأس بکسب الماشطه إذا لم تشارط و قبلت ما تعطی و لا تصل شعر المرأه بشعر امرأه غیرها). و فی المکاسب المحظوره من النهایه: (کسب المواشط حلال إذا لم یغششن و لا یدلسن فی عملهن فیصلن شعر النساء بشعر غیرهن من الناس و یوشمن الخدود و یستعملن ما لا یجوز فی شریعه الإسلام) و فی فتاوی العامه [۱] انه لا یجوز وصل شعر الإنسان بشعر المرأه.

و تحقیق هذه المسأله فی ثلاث جهات، الجهه الاولی: فی تدلیس الماشطه. الظاهر انه لا دلیل علی حرمه التدلیس و الغش من حیث هما تدلیس و غش إلا فی بیع أو شراء أو تزویج للروایات الخاصه التی سنتعرض لها فی البحث عن حرمه الغش، بل ربما یکونان مطلوبین للعقلاء، کتزیین الدور و الألبسه و الأمتعه، لإظهار العظمه و الشوکه و حفظ الکیان و إراءه انها جدیده، نعم لو قلنا بحرمه الإعانه علی الإثم لکان تزیین المرأه التی فی معرض التزویج أو الأمتعه التی فی معرض البیع حراما، لکونه مقدمه للغش المحرم.

و قد أجاد المحقق الایروانی حیث قال: (إن الماشطه لا ینطبق علی فعلها غش و لا تدلیس و إنما الغش یکون بفعل من یعرض المغشوش و المدلس فیه علی البیع، نعم الماشطه أعدت المرأه لأن یغش بها، و حالها کحال الحائک الذی بفعله تعد العامه لأن یدلس بلبسها، و کفعل صانع السبحه لان یدلس بالتسبیح بها ریاء. و اما نفس التمشیط فلا دلیل یدل علی المنع عنه بقول مطلق، بل

الاخبار رخصت فيه).

الجهه الثانيه: فى تمشيط الماشطه. الظاهر انه لا دليل على المنع عنه بقول مطلق و إن

---

[۱] فى ج ۵ شرح فتح القدير ص ۲۰۴ منع عن وصل شعر الإنسان بشعر المرأه لحديث لعن اللّه الواصله و المستوصله، و فى ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۴۰ عن الحنفيه: و من البيوع الباطله بيع شعر الإنسان، لأنه لا يجوز لحديث لعن اللّه إلخ، و قد رخص فى الشعر المأخوذ من الوبر ليزيد فى ضفائر النساء.

و فى ج ۲ سنن البيهقى ص ۴۰۶ فى عده من الأحاديث لعن رسول اللّه (ص) الواصله و المستوصله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۱۹۹

ورد النهى عن خصوص وصل الشعر بالشعر، بل يتجلى من الاخبار [۱] الكثيره جوازه

---

[۱] فى ج ۱ كا ص ۳۶۱، و ج ۲ التهذيب ص ۱۰۸، و ج ۱۰ الوافى ص ۳۲، و ج ۳ ئل باب ۴۷: انه لا بأس بكسب الماشطه مما يكتسب به. عن محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه «ع» فى حديث أم حبيب الخافضه قال: و كانت لام حبيب أخت يقال لها: أم عطيه، و كانت مقنيه- يعنى ماشطه- فلما انصرفت أم حبيب إلى أختها فأخبرتها بما قال لها رسول اللّه (ص) فأقبلت أم عطيه إلى النبى (ص) فأخبرته بما قالت لها أختها فقال لها ادنى منى يا أم عطيه إذا أنت قنيت الجاريه فلا تغسلى وجهها بالخرقه فإن الخرقه تذهيب بماء الوجه «و فى نسخه اخرى: تشرب ماء الوجه» صحيحه.

أقول: تقيين الجوارى تزيينها. و عن الصحاح: اقتان الرجل إذا حسن، و اقتان الروضه أخذت زخرفها، و منه قيل للماشطه: مقنيه، و قد قينت العروس تقيينا زينها.

و عن ابن

أبى عمير عن رجل عن أبى عبد اللّه «ع» قال: دخلت ماشطه على رسول اللّه فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ فقالت: يا رسول اللّه (ص) أنا أعمله إلاـ ان تنهانى عنه فأنتهى عنه، فقال: افعلى فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقه فإنه يذهب بماء الوجه و لا تصلى الشعر بالشعر. ضعيفه لابن أشيم و مرسله. و زاد فى المتن: و اما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأه. و هو من سهو القلم.

و عن سعد الإسكاف قال: سئل أبو جعفر «ع» عن القرامل التى تضعها النساء فى رؤسهن تصلنه بشعورهن؟ فقال لا بأس على المرأه بما تزينت به لزوجها قال: فقلت بلغنا ان رسول اللّه لعن الواصله و الموصوله؟ فقال ليس هنالك إنما لعن رسول اللّه (ص) الواصله التى تزنى فى شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصله و الموصوله. صعيفه لسعد المذكور أقول: القرمل كزبرج ما تشد المرأه فى شعرها من شعر أو صوف أو إبريسم، و يقال له فى لغه الفرس «گيسو بند» و فى لغه الترك «صاج باغى».

و عن القاسم بن محمد عن على «ع» قال: سألته عن امرأه مسلمه تمشط العرائس ليس لها معيشه غير ذلك و قد دخلها ضيق؟ قال: لا بأس و لكن لا تصل الشعر بالشعر. ضعيفه لقاسم المذكور.

و فى ج ٣ ئل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأه بصوف عن الاحتجاج عن عمار الساباطى قال: قلت لأبى عبد اللّه «ع»: إن الناس يرون ان رسول اللّه (ص) لعن الواصله الموصوله قال فقال: نعم، قلت: التى تتمشط و تجعل فى الشعر القرامل؟ قال: فقال لى: ليس بهذا بأس قلت: فما الواصله و

الموصوله؟ قال: الفاجره و القواده. مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۰۰

مطلقا سواء اشترت فيه الأجره أ لم تشترط، بل فى روايه قاسم بن محمد صرح بجواز تعيش الماشطه بالتمشيط إذا لم تصل الشعر بالشعر.

و قد يقال: بتقييدها بمفهوم مرسله الفقيه و فقه الرضا [۱] فإنهما تدلان على جواز كسب الماشطه ما لم تشارط و قبلت ما تعطى، إذ مفهومهما يدل على حرمه كسبها مع انتفاء القيدين أو أحدهما، فتقيد به المطلقات، و عليه فالنتيجه انه لا بأس بكسب الماشطه إذا لم تشارط الأجره و قبلت ما تعطى، و الا فيحرم كسبها.

و فيه أولا: انهما ضعيفتا السند، فلا يجوز الاستدلال بهما على الحرمه. نعم لا بأس بالاستدلال بهما على الكراهه بناء على شمول اخبار من بلغ للمكروهات. و ما ذكره المصنف من ان (المراد بقوله «ع»: إذا قبلت ما تعطى البناء على ذلك حين العمل و إلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته). بين الخلل، فإنه لا موجب لهذا التوجيه بعد إمكان الشرط المتأخر و وقوعه. فلا غرو فى تأثير عدم القبول بعد العمل فى كراهه ذلك العمل، كتأثير الأغسال الليليه فى صحه الصوم على القول به.

و ثانيا: ما ذكره المصنف (ره)، و ملخص كلامه: أن الوجه فى أولويه قبول ما تعطى و عدم مطالبتها بالزياده إنما هو أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأول: ان ما يعطى للماشطه و الحجام و الختان و الحلاق و أمثالهم لا ينقص غالبا عن اجره مثل عملهم، إلا أنهم لكثره حرصهم و دناءه طباعهم يتوقعون الزياده، خصوصا من أولى المروه و الثروه، بل لو منعوا عما يطلبونه بادروا الى السب و هتك العرض، و لذا أمروا فى

الشريعه المقدسه بالقناعه بما يعطون و ترك المطالبه بالزائد عنه.

الثانى: ان المشارطه و المماكسه فى مثل تلك الأمور لا تناسب المحترمين من ذوى المجد و الفخامه، كما أن المسامحه فيها ربما توجب المطالبه بأضعاف أجره المثل، فلذلك أمر الشارع أصحاب هذه الاعمال بترك المشارطه و الرضا بما يعطى لهم، و هذا كله لا ينافى جواز المطالبه بالزائد، و الامتناع عن قبول ما يعطى إذا اتفق كونه أقل من اجره المثل، إذ لا يجوز الإعطاء أقل من ذلك لاحترام عملهم.

---

[۱] فى ج ۲ ئل باب ۴۷ انه لا بأس بكسب الماشطه مما يكتسب به عن الصدوق قال:

قال «ع»: لا بأس بكسب الماشطه ما لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها و اما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأه. مرسله.

و فى ج ۲ المستدرك ص ۴۳۱ عن فقه الرضا «ع»: و لا بأس بكسب الماشطه إذا لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأه بغير شعرها و اما شعر المعز فلا بأس. ضعيفه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۰۱

قوله و لأن الاولى فى حق العامل قصد التبرع.

أقول: المرسله إنما دلت على عدم المشارطه المستلزمه لعدم تحقق الإجاره المعتبر فيها تعيين الأجره، و هذا لا يستلزم قصد التبرع، لجواز ان يكون إيجاد العمل بأمر الآمر، فيكون امره هذا موجبا للضمان بأجره المثل، كما هو متعارف فى السوق كثيرا.

قوله: «فلا ينافى ذلك ما ورد».

أقول: إن تم ما ذكره المصنف من حمل المرسله على ان الاولى بالعامل ان يقصد التبرع كانت المرسله خارجه عن حدود الإجاره موضوعا.

و إن لم يتم ذلك فلا بد و ان يلتزم بتخصيص ما

دل [۱] على اعتبار تعيين الأجره قبل العمل بواسطه المرسله إذا كانت حجه، و إلا فيرد علمها إلى أهلها.

الجهه الثالثه: قد ورد فى بعض الاخبار [۲] لعن الماشطه على خصال أربع: الوصل،

---

[۱] فى صحيحه سليمان بن جعفر الجعفرى إن الرضا «ع» أقبل على غلمانه يضربهم بالسوط لعدم مقاطعتهم على أجره الأجير قبل العمل.

مسعده بن صدقه عن أبى عبد اللّه «ع» قال: من كان يؤمن باللّه و اليوم الآخر فلا يستعملن أجيرا حتى يعمله ما أجره. ضعيفه لمسعده. راجع ج ۱ كا باب ۱۴۷ من المعيشه ص ۴۱۲. و ج ۲ التهذيب ص ۱۷۵. و ج ۱۰ الوافى ص ۱۲۸. و ج ۲ ئل باب ۳ كراهه استعمال الأجير قبل تعيين أجرته من الإجارات.

[۲] فى ج ۲ ئل باب ۴۷ أنه لا بأس بكسب الماشطه مما يكتسب به عن معان الأخبار بإسناده عن على بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» قال: لعن رسول اللّه (ص) النامصه و المتنمصه و الواشره و الموتشره و الواصله و المستوصله و الواشمه و المستوشمه. ضعيفه لعلى بن غراب و غيره من رجال الحديث.

قال الصدوق: قال على بن غراب: النامصه التى تنتف الشعر، و المنتمصه التى يفعل ذلك بها، و الواشمه التى تشم و شما فى يد المرأه، و فى شى ء من بدنها: و هو أن تعزر بدنها، أو ظهر كفيها، أو شيئا من بدنها بإبره حتى تؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنوره فتخضر، و المستوشمه التى يفعل ذلك بها. و الواشره التى تشر أسنان المرأه و تفلجها و تحددها و الموتشره التى يفعل ذلك بها، و الواصله التى تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها، و المستوصله

التی یفعل ذلک بها.

و قد ورد اللعن أیضا من طرق العامه علی الواصله و المستوصله، و الواشمه و المستوشمه، و الواشره و الموتشره، و النامصه و المنتمصه. راجع ج ۲ سنن البیهقی ص ۴۲۶. و ج ۷ ص ۳۱۲.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۰۲

و النمص، و الوشم، و الوشر. أما الوصل فان کان المراد به ما هو المذکور فی روایتی سعد الإسکاف و الاحتجاج المتقدمتین فی الحاشیه من تفسیر الواصله بالفاجره و القواده فحرمته من ضروریات الإسلام، و سیأتی التعرض لذلک فی البحث عن حرمه القیاده.

و إن کان المراد به ما فی تفسیر علی بن غراب من أن (الواصله التی تصل شعر المرأه بشعر امرأه غیرها). فقد یقال بحرمته أیضا لظهور اللعن فیها.

و لکن یرد علیه أولا: أنه لا حجیه فی تفسیر ابن غراب، لعدم کونه من المعصوم، مع ورود الرد علیه فی روایتی سعد الإسکاف و الاحتجاج، و تفسیر الواصله و الموصوله فیها بمعنی آخر، و یحتمل قریبا أنه أخذ هذا التفسیر من العامه فإن مضمونه مذکور فی سنن البیهقی «۱».

و ثانیا: لو سلمنا اعتباره فإنه لا بد و أن یحمل علی الکراهه، کما هو مقتضی الجمع بین الروایات، و توضیح ذلک أن الروایات الوارده فی وصل الشعر بشعر امرأه علی ثلاث طوائف الأولی: ما دل علی الجواز مطلقا کروایه سعد الإسکاف المتقدمه (عن القرامل التی تضعها النساء فی رؤوسهن یصلنه بشعورهن؟ فقال: لا بأس علی المرأه بما تزینت به لزوجها) و کروایه الاحتجاج [۱].

الثانیه: ما دل علی التفصیل بین شعر المرأه و شعر غیرها، و جوّز الوصل فی الثانی دون الأول، کقوله «ع» فی مرسله الفقیه المتقدمه: (لا بأس بکسب الماشطه ما

لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأه) الثالثه: ما تظهر منه الحرمه فى مطلق وصل الشعر بالشعر كجمله من الروايات المتقدمه من الفريقين، و كروايتى عبد اللّه بن الحسن [۲]

---

[۱] فى ج ۳ ئل باب ۱۰۱ جواز وصل شعر المرأه بصوف من مقدمات النكاح، عن أبى بصير قال: سألته عن قصه النواصى تريد المرأه الزينه لزوجها و عن الخف و القرامل و الصوف و ما أشبه ذلك؟؟ قال: لا بأس بذلك كله. مرسله.

[۲] قال: سألته عن القرامل؟ قال: و ما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء فى رؤوسهن فقال: إن كان صوفا فلا بأس به و إن كان شعرا فلا خير فيه من الواصله و الموصوله. مجهوله ليحيى بن مهران و عبد اللّه بن الحسن. راجع ج ۲ التهذيب ص ۱۰۹ و ج ۱۰ الوافى ص ۳۲. و ج ۱۲ ص ۱۲۶. و ج ۲ ئل باب ۴۷ أنه لا بأس بكسب الماشطه مما يكتسب به.

---

(۱) ج ۷ ص ۳۱۲.

و ثابت بن أبى سعيد [۱] و هاتان الروايتان تدلان أيضا على جواز وصل الصوف بالشعر.

و مقتضى الجمع بينهما أن يلتزم بجواز وصل شعر المعز بشعر المرأه فلا كراهه، و بجواز وصل شعر المرأه بشعر امرأه أخرى مع الكراهه، فإن ما دل على المنع مطلقا يقيد بما دل على جواز الوصل بشعر المعز، و ما دل على حرمه وصل شعر المرأه بشعر امرأه أخرى يحمل على الكراهه، لما دل على جواز تزين المرأه لزوجها مطلقا، فإن روايه سعد الإسكاف و ان كانت بصراحتها تدفع

توهم السائل من حيث الموضوع و هو إراده وصل الشعر بالشعر من الواصله و الموصوله، و لكنها ظاهره أيضا فى جواز وصل الشعر بالشعر مطلقا، إذ لو لم يكن جائزا لكان على الامام «ع» أن يدفع توهم السائل من حيث الحكم، فيقول له مثلا:

إن وصل شعر المرأه بشعر امرأه أخرى حرام، على أن روايتى عبد اللّه بن الحسن و ثابت غير ظاهرتين فى الحرمه كما هو واضح لمن يلاحظهما.

بقى هنا أمران، الأول: أن روايه سعد مختصه بزينه المرأه لزوجها. فلا تدل على جواز الوصل مطلقا.

و فيه أنها و إن كانت وارده فى ذلك إلا أن من المقطوع به أن جواز تزين المرأه لزوجها لا يسوغ التزيين بالمحرم كما تقدم، فيعلم من ذلك أن وصل الشعر بالشعر و لو بشعر امرأه كان من الأمور السائغه فى نفسها.

الثانى: أن روايه سعد مطلقه تدل على جواز وصل الشعر بالشعر مطلقا و لو كان شعر امرأه أخرى، فتقيد بما اشتمل على النهى عن وصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها.

و فيه أن روايه سعد و إن كانت مطلقه و لكن السؤال فيها كان عن خصوص وصل الشعر بالشعر، فلو كان فى بعض أفراده فرد محرم لوجب على الامام «ع» أن يتعرض لبيان حرمته فى مقام الجواب، فيعلم من ذلك أنه ليس بحرام، هذا كله مع صحه الروايات، و لكنها جميعا ضعيفه السند، و إذن فمقتضى الأصل هو الجواز مطلقا.

و ربما يقال: إن لعن الواصله فى النبوى صريح فى الحرمه، فلا يجوز حمله على الكراهه،

---

[1] قال: سئل أبو عبد اللّه «ع» عن النساء يجعلن فى رؤوسهن القرامل؟ قال: يصلح الصوف و ما كان من شعر امرأه لنفسها و كره للمرأه أن

تجعل القرامل من شعر غيرها فان وصلت شعرها بصوف أو بشعر نفسها فلا يضر. مجهوله لثابت. و عن الاحتجاج مثله مرسلا و مضمرا. راجع ج ۲ کا ص ۶۴. و ج ۱۲ الوافی ص ۱۲۶. و ج ۳ ئل باب ۱۰۱ جواز وصل شعر المرأه بصوف من مقدمات النکاح.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۰۴

و فیه مضافا الی ضعف سنده، و استعمال اللعن فی الأمور المکروهه فی بعض الأحادیث [۱] أن اللعن لیس بصریح فی الحرمه حتی لا ـ یجوز حمله الکراهه. و إنما هو دعاء بالابعاد المطلق الشامل للکراهه أیضا، نظیر الرجحان المطلق الشامل للوجوب و الاستحباب کلیهما، غایه الأمر أن یدعی کونه ظاهرا فی التحریم، لکنه لا بد من رفع الید عن ظهوره و حمله علی الکراهه إذا تعارض بما یدل علی الجواز کما عرفت.

و من هنا ظهر جواز بقیه الأمور المذکوره فی النبوی کالمص و الوشم و الوشر و إن کانت مکروهه، بل ربما یشکل الحکم بالکراهه أیضا، لضعف الروایه إلا أن یتمسک فی ذلک بقاعده التسامح فی أدله السنن بناء علی شمولها للمکروهات أیضا. بل ورد جواز المص: أعنی حف الشعر من الوجه فی الخبر [۲] و من جمیع ما ذکرناه ظهر الجواب أیضا عن روایه عبد اللّه بن سنان [۳] المشتمله علی اللعن علی الواشمه و الموتشمه.

---

[۱] عن الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» فی وصیه النبی (ص) لعلی «ع» قال: یا علی لعن اللّه ثلاثه: آکل زاده وحده، و راکب الفلاه وحده، و النائم فی بیت وحده. راجع ج ۳ ئل باب ۱۰۱ تأکد کراهه أکل الإنسان زاده وحده من أحکام المائده. و ج ۱۷ البحار ص

.۱۵

و فی الاحتجاج ص ۲۶۷. و ج ۱ ئل باب ۲۱ تأکد استحباب تأخیر العشاء من مواقیت الصلاه. عن الکلینی رفعه عن الزهری فی التوقیع: ملعون ملعون من أخر العشاء الی أن تشتبک النجوم ملعون ملعون من أخر الغداه إلی ان تنقضی النجوم.

و فی ج ۲ ئل باب ۴۱ تحریم التظاهر بالمنکرات من الأمر بالمعروف عن کنز الفوائد:

ملعون ملعون من وهب اللّه له مالا فلم یتصدق منه شی ء أما سمعت أن النبی (ص) قال صدقه درهم أفضل من صلاه عشر لیال.

[۲] فی ج ۲ ئل باب ۴۷ أنه لا بأس بکسب الماشطه مما یکتسب به قرب الاسناد بإسناده عن علی بن جعفر إنه سأل أخاه موسی بن جعفر «ع» عن المرأه التی تحف الشعر من وجهها؟ قال: لا بأس. مجهوله لعبد اللّه بن الحسن.

و فی ج ۳ ئل باب ۱۰۱ جواز وصل شعر المرأه بصوف من مقدمات النکاح عن علی بن جعفر مثلها، و لکنه صحیح.

[۳] فی ج ۲ کا ص ۷۶. و ج ۱۲ الوافی ص ۱۲۶. و ج ۳ ئل باب ۱۳۶ حکم عمل الواشمه من مقدمات النکاح. عن أبی عبد اللّه «ع» قال: قال رسول اللّه (ص): الواشمه و الموتشمه و الناجش و المنجوش ملعونون علی لسان محمد (ص). ضعیفه لمحمد بن سنان.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۰۵

و قد یتوهم أنه ثبت بالأخبار المستفیضه المذکوره فی أبواب النکاح، و بالسیره القطعیه جواز تزین المرأه لزوجها، بل کونها من الأمور المستحبه. و مقتضی ما دل علی حرمه الوصل و النمص و الوشم و الوشر هو عدم جواز التزین بها سواء کان ذلک للزوج أو لغیره فیتعارضان فیما کان التزین بالأمور المذکوره للزوج،

و يتساقطـان، فيرجع الى الأـصول العمليه و فيه أنه لـو تم مـا دل على حرمه الأـمور المزبوره فالنسـبه بينه و بين مـا دل على جواز التزين هو العموم المطلق. فيحكم بجواز التزين مطلقا إلا بالأشياء المذكوره. بيان ذلك:

أن المـذكور فى الروايـات و إن كـان هو جواز تزين الزوجه لزوجهـا فقط، و لكنا نقطع بعـدم مـدخليه الزوجيه فى الحكم بحيث لولاهـا لكان التزين للنساء حراما، بل هو أمر مشـروع للنساء كلها، كما عليه السـيره القطعيه، إذن فلا بـد من تخصـيص الحكم بما دل على حرمه الأمور المذكوره فى النبوى.

قوله خصوصا مع صرف الإمام للنبوى الوارد فى الواصله عن ظاهره.

أقول:

صرف النبوى عن ظاهره بالتصـرف فى معنى الواصـله و المستوصـله بإراده القياده من الواصـله يقتضـى حرمه الوصل و النمص و الوشم و الوشر المذكوره فى النبوى، لاتحاد السياق، دون الكراهه.

نعم لو كان معنى اللعن فى الروايه هو مطلق الابعاد الذى يجتمع مع الكراهه لصار مؤيدا لحمل ما عدا الوصل على الكراهه.

قوله نعم يشكل الأمر فى وشم الأطفال من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحه)

. أقول: لاـ شـبهه أن الوشم لاـ يلازم الإيـذاء دائما، بل بينهما عموم من وجه، فإنه قـد يتحقق الإيـذاء حيث يتحقق الوشم كما هو الكثير، و قـد يتحقق الوشم حيث لاـ يتحقق الإيـذاء، لأجل اسـتعمال بعض المخـدرات المعروفه فى اليوم، و قـد يجتمعان. و على تقدير الملازمه بينهما فالسيره القطعيه قائمه على جواز الإيذاء إذا كان لمصلحه التزين، كما فى ثقب الآذان و الآناف

قوله ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبه الخاطب أو المشترى)

. أقول: التدليس فى اللغه «۱» عباره عن تلبيس الأمر على الغير، أو كتمان عيب السلعه عن المشترى و

إخفـائه عليه بإظهار كما ليس فيها، و أما ما يوجب رغبه المشترى و الخاطب فليس بتـدليس ما لم يسـتلزم كتمان عيب، أو إظهار ما ليس فيه من الكمال، و إلا لحرم تزيين السلعه، لكون ذلك سببا لرغبه المشترى، و لحرم أيضا لبس المرأه الثياب الحمر

---

(١) فى القاموس: التدليس كتمان عيب السلعه عن المشترى. و فى المنجد دلس البائع كتم عيب ما يبيعه عن المشترى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٠٦

و الحضر الموجبه لظهور بياض البدن و صفائه، بداهه كونه سببا لرغبه الخاطبين، و لا نظن أن يلتزم بذلك فقيه أو متفقه.

تزيين الرجل بما يحرم عليه

اشاره

قوله المسأله الثانيه تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الجرير و الذهب حرام).

أقول: اتفق فقهائنا و فقهاء العامعه [١] و استفاضت الاخبار و من طرقنا «١» و من طرق السنه «٢» على حرمه ليس الرجل الحرير و الـذهب إلا فى موارد خاصه، و لكن الأخبار خاليه عن حرمه تزين الرجل بهما، فعقـد المسأله بهـذا العنوان كما صـنعه المصـنف (ره) فيه مسـامحه واضـحه، نعم ورد فى بعض الأحاديث «٣»: (لا تختم بالـذهب فإنه زينتك فى الآخره) و فى بعضـها الآخر «۴»: (جعـل اللّه الـذهب فى الـدنيا زينه النسـاء فحرم على الرجال لبسه و الصـلاه فيه). و لكن مضافا الى ضـعف السـند فيهما، أنهما لا تـدلان على حرمه تزين الرجـل بالمـذهب حتى يشـمل النهى غير صوره اللبس أيضا، بل تفريعه «ع» فى الروايه الثانيه حرمه ليس الذهب على كونه زينه النساء فى الدنيا لا يخلو عن الاشعار بجواز تزين الرجل بالذهب ما لم يصدق عليه عنوان اللبس.

---

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ١٠ الشافعيه قالوا: يحرم على الرجال لباس الحرير، فلا يجوز للرجال

أن يجلسوا على الحرير و لاـ أن يستندوا اليه من غير حائل، و يحرم ستر الجدران به فى أيام الفرح و الزينه إلا لعذر، و الحنابله قالوا: بحرمه استعمال الحرير مطلقا و لو كان بطانه لغيره، و مثل الرجل الخنثى و كذلك الصبى و المجنون فيحرم الباسهما الحرير.

و فى ص ۱۲ الحنفيه قالوا: يحرم على الرجال لبس الحرير إلا لضروره. و فى ص ۱۳ المالكيه قالوا: يحرم على الذكور البالغين لبس الحرير و فى الصغار خلاف.

و فى ص ۱۴ يحرم على الرجل و المرأه استعمال الذهب و الفضه.

---

(۱) راجع ج ۲ كا باب ۱۳ لبس الحرير ص ۲۰۶. و باب ۲۳ الخواتيم من التجمل ص ۲۱۰. و ج ۱۱ الوافى باب ۱۸۶ الخواتيم ص ۱۰۳. و باب ۱۷۶ أجناس اللباس من التجمل ص ۹۸. و ج ۱ ئل ۱۱ عدم جواز صلاه الرجل فى الحرير. و باب ۳۰ عدم جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلى.

(۲) راجع ج ۲ سنن البيهقى ص ۴۲۲ و ص ۴۲۴.

(۳) ضعيفه لغالب بن عثمان. راجع أبواب الخواتيم المتقدمه من كا و الوافى و ئل.

(۴) مرسله. راجع ج ۳ ئل باب ۳۰ عدم جواز ليس الرجل المذهب من لباس المصلى.

و قد يقال: إن عنوان التزين بالذهب و الفضه و إن لم يذكر فى الاخبار، إلا أن ليس الحرير و الذهب يلازم التزين بهما، فالنهى عن لبسهما يلازم النهى عن التزين بهما.

و فيه أنها دعوى جزافيه، لمنع الملازمه، بل بين العنوانين عموم من وجه. فان التزين قد يصدق حيث لا يصدق اللبس، كما إذا جعلت أزرار الثوب من الذهب، أو من الحرير، و كما إذا

خيط بهما الثوب، كما تتعارف خياطه الفراء بالحرير و الـديباج، و كما إذا صاغ الإنسان أسـنانه من الذهب، و قد يصدق اللبس و لا يصـدق التزين، كلبس الحرير و الـذهب تحت سائر الألبسه، و تختم الرجل بالذهب للتجربه و الامتحان، و قد يجتمع العنوانان، و تفصيل الكلام فى البحث عن لباس المصلى فى كتاب الصلاه.

و من هنـا ظهر أنه لا وجه لما ذهب إليه فى العروه فى المسأله ٢٢ من مسائل الباس المصـلى قال: (نعم إذا كان زنجير الساعه من الذهب و علقه على رقبته أو وضعه فى جيبه لكن علق رأس الزنجير يحرم لانه تزين بالذهب و لا تصلح الصلاه فيه أيضا).

تشبه الرجل بالمرأه و تشبه المرأه بالرجل

هـل يجوز تشـبه الرجـل بالمرأه و بالعكس أولا: بأن يلبس الرجل ما يختص بالنساء من الألبسه، و تلبس المرأه ما يختص بالرجل منها، كالمنطقه و العمامه و نحوهما، و لا ريب ان ذلک يختلف باختلاف العادات؟.

فنقول: إنه ورد النهى عن التشبه فى الاخبار المتظافره [١] و لعن اللّه و رسوله المتشبهين

---

[١] فى ج ٢ ئل باب ١١٥ تحريم تشـبه الرجال بالنساء مما يكتذب به ص ٥٦١ عن جـابر عن أبى جعفر «ع» قـال: قال رسول اللّه (ص) فى حديث: لعن اللّه المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال، الحديث. ضعيفه لعمرو بن شمر.

و فى ج ٣ المستدرک ص ۴۵۵ عن الطبرسـى فى مجمع البيان عن أبى أمامه عن النبى (ص) قال: اربع لعنهم اللّه عن فوق عرشه و أمنت عليه الملائكه: الرجل و تشبه بالنساء و قد خلقه اللّه ذكرا، و المرأه تتشبه بالرجال و قد خلقها اللّه أنثى مرسله.

و فى ج ١ المستدرک ص ٢٠٨ عن الصدوق عن

جابر بن يزيد الجعفى قال: سمعت أبا جعفر محمد بن على الباقر «ع» يقول: لا يجوز للمرأه ان تتشبه بالرجال. ضعيفه لجعفر بن محمد بن عماره و لأبيه.

و عن المفيد عن عروه بن عبيد اللّه بن بشير الجعفى قال: دخلت على فاطمه بنت على بن أبى طالب و هى عجوزه كبيره و فى عنقها خرز و فى يدها مسكتان فقالت: يكره للنساء-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۰۸

من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال، و لكن هذه الاخبار كلها ضعيفه السند، فلا تصلح دليلا للقول بالحرمه.

و مع الإغضاء عن ذلك فلا دلاله فيها على حرمه التشبه فى اللباس، لان التشبه فيها إما ان يراد به مطلق التشبه أو التشبه فى الطبيعه، كتأنث الرجل و تذكره المرأه، أو التشبه الجامع بين التشبه فى الطبيعه و التشبه فى اللباس.

أما الأول فبديهى البطلان، فان لازمه حرمه اشتغال الرجل بأعمال المرأه، كالغزل و غسل الثوب و تنظيف البيت و الكنس و نحوها من الأمور التى تعملها المرأه فى العاده، و حرمه اشتغال المرأه بشغل الرجال، كالاحتطاب و الاصطياد و السقى و الزرع و الحصد و نحوها، مع انه لم يلتزم به احد، بل و لا يمكن الالتزام به.

و اما الثالث فلا يمكن أخذه كذلك، إذ لا جامع بين التشبه فى اللباس و التشبه فى الطبيعه فلا يكون امرا مضبوطا، فيتعين الثانى، و يكون المراد من تشبه كل منهما بالآخر هو تأنث الرجل باللواط، و تذكر المرأه بالسحق، و هو الظاهر من لفظ التشبه فى المقام.

و يؤيد ما ذكرناه تطبيق الامام «ع» النبوى على المخنثين و المساحقات فى جمله روايات من الخاصه [۱]

أن يتشبهن بالرجال، الخبر. مجهول لعروه و

لغيره.

عن دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد «ع»: إن رسول اللّه (ص) نهى النساء ان يكن متعطلات من الحلى ان يتشبهن بالرجال و لعن من فعل ذلك منهن. مرسله.

و عن فقه الرضا «ع»: قد لعن رسول اللّه (ص) سبعه: المتشبه من النساء بالرجل و الرجال بالنساء. ضعيفه.

[1] فى ج ۲ ئل باب ۱۱۵ تحريم تشبه الرجال بالنساء و النساء بالرجال مما يكتسب به ص ۵۶۲. و ج ۳ ئل باب ۱۸ تحريم اللواط على المفعول به من أبواب النكاح المحرم ص ۴۲ عن الصدوق فى العلل عن زيد بن على عن آبائه عن على «ع» إنه رأى رجلا به تأنث فى مسجد رسول اللّه «ص» فقال: اخرج من مسجد رسول اللّه يا لعنه رسول اللّه ثم قال على «ع»: سمعت رسول اللّه يقول: لعن اللّه المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال. ضعيفه لحسين بن علوان.

و فى حديث آخر: أخرجوهم من بيوتكم فإنهم أقذر شى ء. مرسله. و فى ج ۸ سنن البيهقى ص ۲۲۴ عن ابن عباس: أخرجوهم من بيوتكم.

و بهذا الاسناد عن على «ع» قال: كنت مع رسول اللّه (ص) جالسا فى المسجد حتى

و طرق العامه [1] و لكنها ضعيفه السند.

و قد اتضح مما تلوناه بطلان ما ادعاه المحقق الايروانى من (أن إطلاق التشبه يشمل التشبه فى كل شى ء، و دعوى انصرافه الى التشبه فيما هو من مقتضيات طبع صاحبه، لا ما هو مختص به بالجعل كاللباس فى حيز المنع، بل كون المساحقه من تشبه الأنثى بالمذكر ممنوع، بل التخنث أيضا ليس تشبها بالأنثى). و كذلك ما فى حاشيه السيد من: (عدم اختصاص النبوى بالتشبه فى

التأنث و التذكر، لإمكان شموله للتشبه فى اللباس أيضا).

و العجب من المحقق الايروانى حيث قال فى توجيه روايه العامل: (لعل الرجل الذى أخرجه على «ع» من المسجد كان متزينا بزينه النساء كما هو الشائع فى شبان عصرنا و كان هو المراد من التأنث، لا التخنث) و هو أعرف بمقاله.

- أتاه رجل به تأنيث فسلم عليه فرد عليه ثم أكب رسول اللّه الى الأرض يسترجع ثم قال: مثل هؤلاء فى أمتى! انه لم يكن مثل هؤلاء فى أمه إلا عذبت قبل الساعه. ضعيفه للحسين بن علوان.

و فى ج ۲ المستدرک ص ۴۵۵ عن الجعفريات عن أبى هريره قال: لعن رسول اللّه (ص) مخنثين الرجال المتشبهين بالنساء و المترجلات من النساء المتشبهات بالرجال، الحديث. ضعيف لأبى هريره و غيره.

و فى ج ۲ كا باب ۱۸۷ من أمكن من نفسه من أبواب النكاح ص ۷۲. و ج ۳ ئل باب ۲۴ تحريم السحق من النكاح المحرم ص ۴۳. و ج ۹ الوافى باب من أمكن من نفسه من الحدود عن أبى خديجه عن أبى عبد اللّه «ع» قال: لعن رسول اللّه (ص) المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال، قال: و هم المخنثون و اللاتى ينكحن بعضهن بعضا. مجهوله لأبى خديجه و غيره. و قال فى ئل بعد نقل الروايه: (و رواه البرقى فى المحاسن) و عليه فلا بأس بالعمل بها.

و فى ج ۲ كا باب ۱۸۹ السحق من النكاح ص ۲۳. و ج ۹ الوافى باب السحق من الحدود ص ۳۸. و الباب ۲۴ المذكور من ج ۳ ئل ص ۴۴. عن أبى عبد اللّه فى الراكبه و المركوبه قال: و فيهن قال رسول اللّه

(ص): لعن اللّه المتشبهات بالرجال من النساء و المتشبهين من الرجال بالنساء. مجهوله للحسين بن زياد و يعقوب بن جعفر.

[۱] فی ج ۸ سنن البیهقی ص ۲۲۴ عن أبی هریره أتی بمخنث قد خشب یدیه و رجلیه بالحنا، فقال النبی (ص): ما بال هذا؟ فقیل: یا رسول اللّه یتشبه بالنساء، فأمر به فنفی إلی النقیع.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۱۰

ثم إنه قد ورد فی بعض الأحادیث [۱] النهی عن التشبه فی اللباس، کروایه سماعه فی الرجل یجر ثیابه (قال: إنی لأکره أن یتشبه بالنساء). و فی روایه اخری: کان رسول اللّه ینهی المرأه أن تتشبه بالرجال فی لباسها. فإنه یستفاد منهما تحریم التشبه فی اللباس.

و فیه أنه لیس المراد من التشبه فی الروایتین مجرد لبس کل من الرجل و المرأه لباس الآخر، و إلا لحرم لبس أحد الزوجین لباس الآخر لبعض الدواعی کبرد و نحوه، بل الظاهر من التشبه فی اللباس المذکور فی الروایتین هو أن یتزیی کل من الرجل و المرأه بزی الآخر، کالمطربات اللاتی أخذن زی الرجال، و المطربین الذین أخذوا زی النساء، و من البدیهی أنه من المحرمات فی الشریعه، بل من أخبث الخبائث و أشد الجرائم و أکبر الکبائر.

علی ان المراد فی الروایه الأولی هی الکراهه، إذ من المقطوع به أن جر الثوب لیس من المحرمات فی الشریعه المقدسه.

و قد تجلی مما ذکرناه أنه لا شک فی جواز لبس الرجل لباس المرأه لإظهار الحزن، و تجسم قضیه الطف، و إقامه التعزیه لسید شباب أهل الجنه علیه السلام، و توهم حرمته لاخبار النهی عن التشبه ناشئ من الوساوس الشیطانیه، فإنک قد عرفت عدم دلالتها علی حرمه التشبه.

و قد علم مما تقدم

أيضا أنه لا وجه لاعتبار القصد فى مفهوم التشبه و صدقه، بل المناط فى صدقه وقوع وجه الشبه فى الخارج مع العلم و الالتفات، كاعتبار وقوع المعان عليه فى صدق الإعانه، على أنه قد أطلق التشبه فى الاخبار، على جر الثوب و التخنث و المساحقه مع أنه لا يصدر شى ء منها بقصد التشبه، و دعوى أن التشبه من التفعل الذى لا يتحقق إلا بالقصد دعوى جزافيه، لصدقه بدون القصد كثيرا.

قوله و فيها خصوصا الأولى بقرينه المورد ظهور فى الكراهه.

أقول: قد علم مما ذكرناه أنه لا وجه لحمل ما ورد فى التشبه فى اللباس على الكراهه، بدعوى ظهوره فيها، إذ لا نعرف منشأ لهذه الدعوى إلا قوله «ع» فى روايه سماعه فى رجل يجر ثيابه: (إنى لأكره أن يتشبه بالنساء) و من الواضح جدا أن الكراهه المذكوره فى الروايات أعم من

---

[۱] فى ج ۱ ئل باب ۱۳ عدم جواز تشبه النساء بالرجال من أحكام الملابس ص ۲۸ عن الحسن الطبرسى فى مكارم الأخلاق عن سماعه فى عن أبى عبد اللّه و أبى الحسن «ع» فى الرجل يجر ثيابه؟ قال: إنى لأكره أن يتشبه بالنساء. مرسله.

و عن أبى عبد اللّه عن آبائه عليهم السلام قال: كان رسول اللّه (ص) يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء و ينهى المرأه أن تتشبه بالرجال فى لباسها. مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۱۱

الكراهه الاصطلاحيه.

على أن روايه الصادق «ع» عن آبائه عن رسول اللّه (ص) إنه (كان يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء و ينهى المرأه أن تتشبه بالرجال فى لباسها). كالصريحه فى الحرمه، لعدم إطلاق الزجر فى موارد الكراهه الاصطلاحيه.

قوله ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين إلخ.

أقول: اختلفوا فى الخنثى هل

هو من صـنف الرجـال، أو من صـنف الإنـاث، أو هو طبيعه ثـالثه تقابل كلا من الصـنفين على أقوال؟ قـد ذكرت فى محلها، و ما ذكره المصـنف (ره) من أنه (يجب عليهـا ترك الزينتين المختصتين بكـل من الرجل و المرأه) مبنى على كونه داخلا تحت أحد العنوانين «الذكر و الأنثى) و إلا فأصاله البراءه بالنسبه إلى التكاليف المختصه بهما محكمه.

قوله و يشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمه التشبه بأن الظاهر عن التشبه صوره علم المتشبه.

أقول: لا ـ إشـكال فى اعتبـار العلم بصـدور الفعل فى تحقق عنوان التشـبه، إلا أنه لا يختص بالعلم التفصـيلى، بل يكفى فى ذلك العلم الإجمالى أيضا، فهو موجود فى الخنثى

التشبيب بالمرأه الأجنبيه

اشاره

قوله المسأله الثالثه: التشبيب بالمرأه المعروفه المؤمنه المحترمه و هى كما فى جامع المقاصد ذكر محاسـنها و إظهار حبها بالشـعر حرام.

أقول: لا شـبهه فى حرمه ذكر الأجنبيات و التشبيب بها، كحرمه ذكر الغلمان و التشبيب بهم بالشعر و غيره إذا كان التشبيب لتمنى الحرام و ترجى الوصول إلى المعاصـى و الفواحش، كالزنـا و اللواط و نحوهمـا، فـان ذلـك هتـك لاحكام الشارع، و جرأه على معصـيته، و من هنـا حرم طلب الحرام من اللّه بالـدعاء، و لا يفرق فى ذلك بين كون المـذكوره مؤمنه أو كافره، و على كل حال فحرمه ذلك ليس من جهه التشبيب.

و أما التشبيب بالمعنى الـذى ذكره المحقق الثانى فى جامع المقاصد مع القيود التى اعتبرها المصـنف ففى حرمته خلاف، فذهب جمع من الأكابر إلى الحرمه، و ذهب بعض آخر الى الجواز، و ذهب جمع من العامه إلى حرمه مطلق التشبيب [١].

---

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ۴٢. بعد أن حكم بإباحه الغناء قال: فلا يحل التغنى

بالألفاظ التى تشـمل على وصف امرأه معينه باقيه على قيـد الحياه، لأن ذلك يهيج الشـهوه إليها و يبعث على الافتتان بها. و مثلها فى ذلك الغلام الأمرد.

و فى ص ۴۳ عن الغزالى: لا أعلم أحدا من علماء الحجاز كره السماع إلا ما كان فى-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۱۲

و قد استدل القائلون بالحرمه بوجوه، الوجه الأول: أن التشبيب هتك للمشبب بها و إهانه لها، فيكون حراما.

و فيه أولا: لو سـلمنا كون التشبيب هتكـا لها فان ذلك لا يختص بالشـعر كما لا يختص بالمؤمنه المعروفه المحترمه، فإنه لا فرق فى حرمـه الهتـك بين أفراد النـاس من المحرم و غير المحرم، و الزوجه و غير الزوجه، و المخطـوبه و غير المخطـوبه، فـإن هتك جميعها حرام عقلا و شرعا و أيضا لا فرق فى الشعر بين الإنشاء و الإنشاد.

و ثانيـا: أن النسـبه بين عنوانى الإهانه و التشبيب هى العموم من وجه، فان الشاعر أو غيره قـد يـذكر محاسن امرأه أجنبيه فى حال الخلوه بحيث لا يطلع عليه أحـد ليلزم منه الهتك، أو يكون التوصـيف و إظهار محاسـنها و ذكر جمالها مطلوبا، سواء كان ذلك بالنظم أم بغيره، كما إذا سأل سائل عن بنات أحد الأعاظم و الملوك ليخطب منهن واحده، فهل يقوم أحد أن توصـيفها بالجمال و الكمال و الأدب و الأخلاق حرام؟؟ و كثيرا ما يتحقق عنوان الهتك من دون تحقق التشبيب، و قـد يجتمعان، و عليه فلا ملازمه بينهما دائما.

و ثالثـا: أن كلامنـا فى المقـام فى حرمه التشبيب بعنوانه الأولى، فإثبات حرمته لعنوان آخر عرضـى- كعنوان الهتك أو الإهانه أو غيرهما- خروج عن محل الكلام.

الوجه الثانى: أنه إيذاء للمشبب بها، و هو حرام.

و فيه أنه

لا دلیل علی حرمه فعل یترتب علیه أذی الغیر قهرا إذا کان الفعل سائغا فی نفسه، و لم یقصد العامل أذیه الغیر من فعله. و إلا لزم القول بحرمه کل فعل یترتب علیه أذی الغیر و إن کان الفعل فی نفسه مباحا أو مستحبا أو واجبا، کتاذی بعض الناس من اشتغال بعض آخر بالتجاره و التعلیم و التعلم و العباده و نحوها، و کثیرا ما یتأذی بعض التجار باستیراد البعض الآخر مال التجاره، و یتأذی الجار بعلو جدار جاره أو من کثره أمواله، مع أن أحدا لا یتفوه بحرمه ذلک.

علی أن النسبه بین التشبیب و الإیذاء أیضا عموم من وجه، إذ قد یتحقق التشبیب و لا یتحقق الإیذاء کالتشبیب بالمتبرجات، و قد یتحقق الإیذاء حیث لا یتحقق التشبیب، و هو واضح، و قد یجتمعان.

- الأوصاف. و عن الحنفیه: التغنی المحرم ما کان مشتملا علی ألفاظ لا تحل کوصف الغلمان. و المرأه المعینه التی علی قید الحیاه.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۱۳

ما استدل به علی حرمه التشبیب و الجواب عنه

قوله و یمکن أن یستدل علیه بما سیجی ء.

أقول: بعد أن أشکل المصنف علی الوجوه المتقدمه، و اعترف بعدم نهوضها لإثبات حرمه التشبیب أخذ بالاستدلال علیه بوجوه أضعف من الوجوه الماضیه:

الوجه الأول: أن التشبیب من اللهو و الباطل، فیکون حراما، لما سیأتی من دلاله جمله من الآیات و الروایات علی حرمتها.

و فیه أن هذه الدعوی ممنوعه صغری و کبری: أما الوجه فی منع الصغری فلانه لا دلیل علی کون التشبیب من اللهو و الباطل، إذ قد یشتمل الکلام الذی یشبب به علی المطالب الراقیه و المدائح العالیه المطلوبه للعقلاء خصوصا إذا کان شعرا کما هو مورد البحث.

و أما الوجه فی منع الکبری فلعدم العمل

بها مطلقا، لان اللهو و الباطل لو كان على إطلاقهما من المحرمات لزم القول بحرمه كل ما فى العالم، فان كل ما أشغل عن ذكر اللّه- و ذكر الرسول و ذكر القيامه و ذكر النار و الجنه و الحور و القصور- لهو و باطل، و قد نطق بذلك القرآن الكريم أيضا فى آيات عديده [۱] و سيأتى من المصنف الاعتراف بعدم حرمه اللهو إلا على نحو الموجبه الجزئيه.

الوجه الثانى: أنه ورد النهى فى الكتاب العزيز [۲] عن الفحشاء و المنكر، و منهما التشبيب فيكون حراما.

و فيه أنا نمنع كون التشبيب من الفحشاء و المنكر، على ان هذا الوجه، مع الوجه السابق، و سائر الوجوه الآتيه لو دلت على الحرمه لدلت عليها مطلقا، سواء أ كان بالشعر أم بغيره و سواء أ كان التشبيب بأنثى أم بذكر، و سواء أ كانت الأنثى مؤمنه أم غير مؤمنه، فلا وجه لتخصيص الحرمه بالشعر.

---

[۱] كقوله تعالى فى سوره الانعام، آيه: ۳۲ (وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ).

و قوله تعالى فى سوره العنكبوت، آيه: ۶۴ (وَ مَا هٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ).

و قوله فى سوره محمد، آيه: ۳۸ (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ). و فى سوره الحديد، آيه ۱۹ (اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ).

[۲] فى سوره النحل آيه: ۹۲ قوله تعالى: (وَ يَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ).

و غيرها من الآيات.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۱۴

و يضاف الى ذلك ان النسبه بين التشبيب و بين تلك العناوين المحرمه هى العموم من وجه فلا تدل حرمتها على حرمه التشبيب دائما، مع ان الكلام فى التشبيب بعنوانه الاولى، فحرمته بعنوان اللهو أو الفحشاء

أو غيرهما من العناوين المحرمه خارج عن حدود البحث و محل النزاع.

الوجه الثالث: انه مناف للعفاف الذى اعتبر فى العداله بمقتضى بعض الروايات [1] و حيث إن العفاف واجب، فيحرم الإخلال به.

و فيه انا نمنع اعتبار أى عفاف فى العداله، و إنما المعتبر فيها العفاف عن المحرمات، و كون التشبيب منها أول الكلام.

الوجه الرابع: الأخبار الداله على حرمه ما يثير الشهوه الى غير الحليله حتى بالأسباب البعيده و هى كثيره قد ذكرت فى مواضع شتى: منها ما دل [2] على النهى عن النظر إلى الأجنبيه لأنه سهم مسموم من سهام إبليس: و النكته فى إطلاق لفظ السهم على النظر هى تأثيره فى قلب الناظر و إيمانه، كتأثير السهم الخارجى فى الغرض، و من هنا أطلق عليه زنا العين كما فى روايه أبى جميله و وجه دلاله هذه الاخبار على حرمه التشبيب هو ان النظر الى

---

[1] فى ج ٣ ئل باب ۴١ ما يعتبر فى الشاهد من العداله من الشهادات ص ۴١۶. عن أبى يعفور قال: قلت لأبى عبد اللّه: بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان، الخبر. صحيح.

[2] فى ج ٢ كا باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧۶. و ج ١٢ الوافى باب ١٣۵ العفه من النكاح ص ١٢٧. و ج ٣ ئل باب ١٠۴ تحريم النظر الى النساء من مقدمات النكاح ص ٢۴ عن عقبه بن خالد عن أبى عبد اللّه «ع» قال: سمعته يقول: النظر سهم من سهام إبليس مسموم و كم من نظره أورثت حسره طويله. ضعيفه لعقبه.

و عن ابن

أبى نجران عمن ذكره عن أبى عبد اللّه «ع». و يزيد بن حماد و غيره عن أبى عن أبى جميله عن أبى جعفر و أبى عبد اللّه «ع» قالا: ما من أحد إلا و هو يصيب حظا من الزنا فزنا العين النظر، الخبر. السند الأول مرسل. و الثانى ضعيف لأبى جميله. راجع المصادر المزبوره فى خبر عقبه. و فى البابين المذكورين من الوافى و ئل عن الفقيه عن عقبه بن خالد قال: قال أبو عبد اللّه «ع»: النظر سهم من سهام إبليس مسموم من تركها للّه لا لغيره أعقبه اللّه ايمانا يجد طعمه. ضعيفه لعقبه.

و عن الكاهلى قال: قال أبو عبد اللّه «ع»: النظره بعد النظره تزرع فى القلب الشهوه-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۱۵

الأجنبيات إذا كان سهما مسموما مؤثرا فى هدم الايمان و قلعه عن قلوب الناظرين، فالتشبيب أولى بالتحريم، فإن تأثير الكلام أشد من تأثير النظر.

و فيه انك قد عرفت عدم الملازمه بين التشبيب و بين سائر العناوين المحرمه، و كذلك فى المقام، إذ قد يكون التشبيب مهيجا للقوه الشهويه. فلا يكون حراما كالتشبيب بالزوجه، و قد يكون التشبيب غير مهيج للشهوه كما إذا شبب بإحدى محارمه، و قد يجتمعان فلا ملازمه بينهما.

و منها الأخبار الداله على المنع عن الخلوه بالأجنبيه، و هى كثيره [۱] منها قوله «ع» فى

و كفى بها لصاحبها فتنه.

و فى الباب ۱۳۵ المذكور من الوافى عن بعض أصحابنا قال: قال أبو عبد اللّه (ع) إياكم و النظر فإنه سهم من سهام إبليس. مرسله.

و فى ج ۲ المستدرك ص ۵۵۴ عن مصباح الشريعه قال الصادق «ع»: إياكم و النظر الى المحذورات فإنه بذر الشهوات. مرسله.

و عن القطب الراوندى عن النبى

(ص) النظر الى محاسن النساء سهم من سهام إبليس.

مرسله. الى غير ذلك من الاخبار الكثيره الداله على حرمه النظر إلى الأجنبيه. و على هذا المنهج أحاديث العامه: راجع ج ۷ سنن البيهقى ص ۸۹.

[۱] فى ج ۲ كا باب ۱۵۸ التستر من النكاح ص ۶۴. و ج ۱۲ الوافى باب ۱۳۴ ما لا ينبغى للنساء من النكاح ص ۱۲۶. و ج ۳ ئل باب ۹۹ عدم جواز خلوه الرجل مع المرأه الأجنبيه من مقدمات النكاح ص ۲۳. عن مسمع عن أبى عبد اللّه «ع» قال: فيما أخذ رسول اللّه (ص) من البيعه على النساء ان لا يحتبين و لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء.

ضعيفه لسهل و محمد بن الحسن بن شمون.

قال فى الوافى: الاحباء الجمع بين الظهر و الساقين بعمامه و نحوها.

و فى الباب ۹۹ المزبور من ج ۳ ئل عن موسى بن إبراهيم عن موسى بن جعفر «ع» عن آبائه «ع» عن رسول اللّه (ص) قال: من كان يؤمن باللّه و اليوم الآخر فلا يبيت فى موضع يسمع نفس امرأه ليست له بمحرم. ضعيفه لموسى بن إبراهيم.

و عن الحسن الطبرسى فى مكارم الأخلاق عن الصادق «ع» قال: أخذ رسول اللّه على النساء ان لا ينحن و لا يخمشن و لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء مرسله.

خمش الوجه خدشه و لطمه و ضربه و قطع عضوا منه.

و فى ج ۲ ئل باب ۳۱ ان من استأجر بيتا له باب الى بيت آخر فيه أجنبيه من الإجارات

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۱۶

روايه مسمع فى قضيه أخذ الرسول ص البيعه على النساء: و لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء، و هكذا فى روايه مكارم الأخلاق، و

منها ما فى روايه موسى بن إبراهيم من قوله ع:

من كـان يؤمن بـاللّه و اليوم الآـخر فلاـ يبيت فى موضع يسـمع نفس امرأه ليست له بمحرم، و منهـا قوله (ع) فى روايه محمـد بن الطيار: فان الرجل و المرأه إذا خليا فى بيت كان ثالثهما

- ص ۶۵۰. و الفقيه ص ۲۸۷. و ج ۱۲ الوافى باب ۱۳۷ النوادر من النكاح. عن محمـد ابن الطيار حيث اسـتأجر دارا و فيها باب الى بيت امرأه أجنبيه فسـأل ذلـك عن أبى عبـد اللّه فقـال: تحول منه فـان الرجل و المرأه إذا خليا فى بيت كان ثالثهما الشـيطان. مرسله.

و فى ج ۲ المستدرك ص ۵۵۳. عن الجعفريـات عن على «ع» قال: ثلاثه من حفظهن كان مصونا من الشـيطان الرجيم و من كل بليه من لم يخل بامرأه لا يملك منها شيئا إلخ.

مجهوله لموسى بن إسماعيل.

و عن دعائم الإسلام عن على «ع» انه قال: لا يخلو بامرأه رجل فما من رجل خلا بامرأه إلا كان الشيطان ثالثهما. مرسله.

و عنه «ع» انه قال: أخذ رسول اللّه (ص) البيعه على النساء ان لا ينحن و لا يخمشن و لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء. مرسله.

و عن الصـدوق فى الخصال عن أبى جعفر «ع» قال: لما دعا نوح ربه على قومه أتاه إبليس فقال: يا نوح إن لك عنـدى يـدا أريد أن اكافيك عليها، الى ان قال: اذكرنى إذا كنت مع امرأه خاليا و ليس معكما احد ضعيفه لعمرو بن شمر.

و عن القطب الراونـدى روى ان إبليس قال: لا أغيب عن العبـد فى ثلاث مواضع: إذا هم بصـدقه و إذا خلا بامرأه و عنـد الموت مرسله و عنه مرسلا قال إبليس لموسى:

لا تخلون بامرأه غير محرم.

و عن المفيد فى أماليه بإسناده عن رسول الله (ص) قال إبليس لموسى بن عمران: أوصيك بثلاث خصال: يا موسى لا تخل بامرأه و لا تخل بك فإنه لا يخلو رجل بامرأه و لا تخلو به إلا كنت صاحبه من دون أصحابى. مجهوله لسعدان بن مسلم.

و عن الشيخ ابى المفتوح فى تفسيره عن رسول اللّه انه قال: لا يخلون رجل بامرأه فإن ثالثهما الشيطان. مرسله.

و فى ص ۳۸۶ باب ۳۶ تحريم مجالسه أهل المعاصى من الأمر بالمعروف عن الشيخ المفيد عن رسول اللّه: أربعه مفسده للقلوب: الخلوه بالنساء و الاستماع منهن و الأخذ برأيهن.

مجهوله لجهاله أكثر رواتها.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۱۷

الشيطان. الى غير ذلك من الروايات التى دلت على حرمه الخلوه مع الأجنبيه، ففى بعضها:

لا يخلون رجل بامرأه فإن ثالثهما الشيطان، و فى بعضها: إن الشيطان لا يغيب عن الإنسان فى موضع خلوّ الرجال مع امرأه أجنبيه. و على هذا النهج أحاديث العامه «۱» فيستفاد من جميعها حرمه خلو الرجل مع امرأه أجنبيه، لأن الشيطان لا يغيب عنه فى هذه الحاله، فيهيج قوته الشهويه ليلقيه الى المهلكه و المضله، و بما أن التشبيب بالمرأه الأجنبيه يهيج الشهوه أزيد مما تهيجه الخلوه بها فيكون أولى بالتحريم.

و فيه أنه لا دلاله فى شى ء من تلك الأخبار على حرمه الخلوه مع الأجنبيه فضلا عن دلالتها على حرمه التشبيب، أما روايتا مسمع و مكارم الأخلاق فالمستفاد منهما حرمه قعود الرجل مع المرأه فى بيت الخلاء، فقد كان من المتعارف فى زمان الجاهليه أنهم يهيئون مكانا لقضاء الحاجه، و يسمونه بيت الخلاء، و يقعد فيه الرجال و النساء و الصبيان، و لا يستتر بعضهم

عن بعض، كبعض أهل الباديه فى الزمن الحاضر، و لما بعث نبى الرحمه نهى عن ذلك، و أخذ البيعه على النساء أن لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء، على أن الخلوه مع الأجنبيه إذا كانت محرمه فلا تختص بحاله القعود، بل هى محرمه مطلقه و إن كانت بغير قعود.

و يؤيد ما ذكرناه من المعنى أن النهى فى الروايتين قد تعلق بقعود الرجال مع النساء فى الخلاء مطلقا و إن كن من المحارم، و من الواضح أنه لا مانع من خلوه الرجل مع محارمه، و إن لم يكن للروايتين ظهور فيما ادعيناه، فلا ظهور لهما فى حرمه الخلوه أيضا، و لا أقل من الشك، فتسقطان عن الحجيه.

على ان من جمله ما أخذ رسول اللّه (ص) البيعه به على النساء أن لا يزنين، و لعل أخذ البيعه عليهن أن لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء من جهه عدم تحقق الزنا، فان حاله الخلوه مظنه الوقوع على الزنا، و عليه فلا موضوعيه لعنوان الخلوه بوجه، و الغرض المهم هو النهى عن الزنا، و إنما تعلق بالخلوه لكونها من المقدمات القريبه له.

و يدل على ما ذكرناه أيضا ما ورد فى جمله من الروايات من تعليل النهى عن الخلوه بأن الثالث هو الشيطان، فان الظاهر منها هو أنه لو خلا الرجل مع المرأه الأجنبيه فإن الشيطان يكاد أن يوقعهما فى البغى و الزنا، و من هنا ظهر أنه لا يجوز الاستدلال أيضا بهذه الروايات المشتمله على التعليل المذكور. و قد ذكرنا جميع هذه الروايات فى الحاشيه.

و أما روايه موسى بن إبراهيم فهى خارجه عما نحن فيه، فإنها دلت على حرمه نوم الرجل فى موضع يسمع نفس الامرأه الأجنبيه، و لا

ملازمه بین سماع النفس و الخلوه دائما، بل

---

(۱) راجع ج ۷ سنن البیهقی ص ۹۰.

بینهما عموم من وجه، کما أن النهی عن نوم الرجل مع المرأه تحت لحاف واحد کما فی بعض الأحادیث «۱» لا یدل علی حرمه عنوان الخلوه.

و یمکن أن یکون نهی الرجل عن النوم فی مکان یسمع نفس المرأه الأجنبیه من جهه کون سماع نفس المرأه من المقدمات القریبه للزنا، کما أن النهی عن النوم تحت لحاف واحد کذلک، فان سماع النفس فی الأشخاص العادیه لا یکون إلا مع نومهم فی محل واحد، و من القریب جدا أن هذا یوجب الزنا کثیرا.

بل یمکن أن یقال: إنه لو ورد نص صریح فی النهی عن الخلوه مع الأجنبیه فلا موضوعیه لها أیضا، و إنما نهی عنها لکونها من المقدمات القریبه للزنا، فان أهمیه حفظ الاعراض فی نظر الشارع المقدس تقتضی النهی عن الزنا، و عن کل ما یؤدی إلیه عرفا.

و أما الروایات المشتمله علی أن إبلیس لا یغیب عن الإنسان فی مواضع منها موضع خلوه الرجل مع امرأه أجنبیه، فإن المستفاد منها أن الشیطان یقظان فی تلک المواضع یجر الناس الی الحرام، فلا دلاله فیها علی المدعی. و علی الجمله فلا دلیل علی حرمه الخلوه بما هی خلوه، و إنما النهی عنها للمقدمیه فقط.

و یضاف الی جمیع ما ذکرناه أن الروایات الوارده فی النهی عن الخلوه بالأجنبیه کلها ضعیفه السند و غیر منجبره بشی ء.

و لو سلمنا وجود الدلیل علی ذلک فإنه لا ملازمه بین حرمه الخلوه و حرمه التشبیب و لو بالفحوی، إذ لا طریق لنا الی العلم بأن ملاک الحرمه فی الخلوه هو إثاره القوه الشهویه

حتی یقاس علیها کل ما یوجب تهیجها. و من هنا علی أنه لا وجه لقیاس التشبیب علی شی ء یوجب تهیج القوه الشهویه.

قوله و کراهه جلوس الرجل فی مکان المرأه حتی یبرد المکان.

أقول: استدل المصنف علی حرمه التشبیب بفحوی أمور مکروهه: منها ما ورد [۱] فی کراهه الجلوس فی

---

[۱] فی ج ۲ کا باب ۱۹۱ النوادر من النکاح ص ۷۸. و ج ۱۲ الوافی باب ۱۳۷ النوادر من النکاح ص ۱۲۹. و الفقیه باب النوادر من النکاح ص ۳۳۰. و ج ۳ ئل باب ۱۴۴ کراهه الجلوس فی مجلس المرأه من مقدمات النکاح ص ۳۲. عن السکونی عن أبی عبد اللّه «ع» قال: قال رسول اللّه (ص): إذا جلست المرأه مجلسا فقامت عنه فلا-

---

(۱) راجع ج ۳ ئل باب ۱۳ تحریم خلوه الرجال بالمرأه تحت لحاف واحد من أبواب النکاح المحرم ص ۴۱. و ج ۲ کا باب ۵ ما یوجب الجلد من الحدود ص ۲۸۷. و ج ۹ الوافی باب المجردین وجدا فی لحاف واحد من الحدود ص ۴۷.

مجلس المرأه حتی یبرد المکان، و منها ما ورد [۱] فی رجحان تستر المرأه عن نساء أهل الذمه و منها ما ورد [۲] فی التستر عن الصبی الممیز الی غیر ذلک من الموارد التی نهی الشارع عنها تنزیها، لکونها موجبه لتهیج الشهوه. فتدل بالفحوی علی حرمه التشبیب، لکونه أقوی فی إثاره الشهوه.

و لکنها لا نعرف وجها صحیحا لهذا الاستدلال، إذ لا معنی لإثبات الحرمه لموضوع لثبوت الکراهه لموضوع آخر حتی بناء علی العمل بالقیاس. علی أنا لا نعلم أن مناط الکراهه فی تلک الأمور هو تهیج الشهوه حتی یلتزم بالحرمه

فيما إذا كان التهيج أشد و أقوى، و قد تقدم نظير ذلك من المصنف فى البحث عن حرمه إلقاء الغير فى الحرام الواقعى «۱»، حيث استدل على الحرمه بكراهه إطعام النجس للبهيمه.

على أن رجحان التستر عن نساء أهل الذمه إنما هو لئلا يطلعن رجالهن على محاسن نساء المسلمين، و رجحان التستر عن الصبى المميز إنما هو لكونه مميزا فى نفسه، كما يظهر من الروايه الداله على ذلك.

قوله و النهى فى الكتاب العزيز)

أقول: قد ورد النهى فى الكتاب الشريف «۲» عن خضوع النساء بالقول لئلا يطمع الَّذِی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ. و عن أن يضربن بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مٰا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ «۳».

إلا أنه لا دلاله فى شـى ء من ذلك على حرمه التشبيب، كما لا دلاله عليها فى حرمه التعريض بالخطبه لذات البعل و لذات العده الرجعيه، و التعريض هو الإتيان بلفظ يحتمل الرغبه فى النكاح مع كونه ظاهرا فى النكاح، كأن يقول: رب راغب فيك، و حريص عليك،

يجلس فى مجلسها رجل حتى يبرد. ضعيفه للنوفلى.

[۱] فى ج ۲ كا باب ۱۵۸ التستر من النكاح ص ۶۴. و ج ۱۲ الوافى باب ۱۲۳ تسترهن ص ۱۲۱. و ج ۳ ئل باب ۹۸ عدم جواز انكشاف المرأه بين يدى اليهوديه من مقدمات النكاح ص ۲۳. عن حفص بن البخترى عن أبى عبد اللّه «ع» قال: لا ينبغى للمرأه أن تنكشف بين يدى اليهوديه و النصرانيه فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن. صحيحه.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ۷ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ۱، ص: ۲۱۹

[۲] فى ج ۳ ئل باب ۱۲۹ أنه يجوز للرجل أن يعالج الأجنبيه من مقدمات النكاح ص ۳۰. عن السكونى عن أبى عبد

اللّه «ع» قال: سئل أمير المؤمنين «ع» عن الصبى يحجم المرأه؟ قال: إذا كان يحسن يصف فلا. ضعيفه للنوفلى.

---

(۱) ص ۱۱۷.

(۲) سوره الأحزاب، آيه ۳۲.

(۳) سوره النور، آيه: ۳۱.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۲۰

أو انى راغب فيك، أو أنت على كريمه، أو عزيزه، أو إن اللّه لسائق إليك خيرا، أو رزقا، أو نحو ذلك.

قوله سواء علم السامع إجمالا بقصد معينه أم لا ففيه إشكال.

أقول: إذا ثبتت حرمه التشبيب و حرمه سماعه فلا يحرم سماعه إذا كان المشبب بها امرأه غير معينه، لعدم علم السامع بها حتى يترتب عليه ما تقدم من الأمور.

قوله و فيه إشكال من جهه اختلاف الوجوه المتقدمه للتحريم.

أقول: قد عرفت عدم دلاله شى ء من الوجوه المتقدمه على حرمه التشبيب. و لو سلم ذلك فلا دلاله فيها على حرمه التشبيب بامرأه مبهمه أو خياليه إلا إذا كان مرجعه إلى تمنى الحرام. و قد عرفت أنه خارج عما نحن فيه.

قوله أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال.

أقول: التشبيب بالغلام إن كان داخلا فى عنوان تمنى الحرام فلا ريب فى حرمته، لكونه جرأه على حرمات المولى كما تقدم و إلا فلا وجه لحرمته فضلا عن كونه حراما على كل حال. بل ربما يكون التشبيب به مطلوبا. و لذا يجوز مداح الابطال و الشجعان، و مدح الشبان بتشبيههم بالقمر و النجوم، و لا شبهه فى صدق التشبيب عليه لغه [۱] و عرفا.

قوله لأنه فحش محض.

أقول: لا شبهه فى حرمه الفحش و السب كما سيأتى، إلا أنه لا يرتبط ذلك بالتشبيب بعنوانه الأولى الذى هو محل الكلام فى المقام.

حرمه التصوير

اشاره

قوله المسأله الرابعه تصوير صور ذوات الأرواح حرام إذا كانت الصوره مجسمه بلا خلاف.

أقول: لا خلاف

بين الشيعه و السنه [۲] فی حرمه التصوير فی الجمله.

---

[۱] فی أقرب الموارد: تشبيب الشاعر بفلانه قال فيها: النسيب و وصف محاسنها.

[۲] فی ج ۲ فقه المذاهب ص ۴۰ عن المالكيه: إنما يحرم التصوير بشروط أربعه:

أحدها: أن تكون الصوره لحيوان. ثانيها: أن تكون مجسده و قيدها بعضهم بكونها من ماده تبقى و إلا فلا تحرم، و فی غير السجده خلاف، فذهب بعضهم إلى الإباحه مطلقا، و بعضهم يرى إباحتها إذا كانت على الثياب و البسط. ثالثها: أن تكون كامله الأعضاء رابعها: أن يكون لها ظل.

و عن الشافعيه: يجوز تصوير غير الحيوان. و أما الحيوان فإنه لا يحل تصويره.

و بعد التصوير إن كانت الصوره مجسده فلا يحل التفرج عليها إلا إذا كانت ناقصه-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۲۱

ففی المستند «۱» ادعى الإجماع على حرمه على الصور لذوات الأرواح إذا كانت الصوره مجسمه، و ذكر الخلاف فی غير هذا القسم.

و فی المختلف «۲»: (مسأله: قال ابن براج: يحرم التماثيل المجسمه و غير المجسمه، و قال ابن إدريس: و سائر التماثيل و الصور ذوات الأرواح مجسمه كانت أو غيرها. و أبو الصلاح قال: يحرم التماثيل و أطلق). و عن المحقق الثانی إنه قسم التصوير إلى أربعه أقسام، و قال: أحدها محرم إجماعا، و هو عمل الصور المجسمه لذوات الأرواح، و باقی الأقسام مختلف فيها.

فالمتحصل من كلمات الأصحاب أن الأقوال فی حرمه التصوير أربعه، الأول: أن التصوير حرام إذا كانت الصوره مجسمه لذی روح، و هذا مما لا خلاف فی حرمته بين الأصحاب، بل ادعى عليه الإجماع.

الثانی: أن تصوير ذوات الأرواح حرام سواء كانت الصوره مجسمه أم غير مجسمه، و قد اختاره المصنف وفاقا لما ذهب إليه الحلی

و القاضى و غيرهما من الأصحاب.

الثالث: حرمه التصاوير مطلقا إذا كانت مجسمه. الرابع: القول بحرمتها على وجه الإطلاق سواء كانت مجسمه أم غيرها، و سواء كانت لذوات الأرواح أم غيرها، و القولان الأخيران و إن كانا أيضا مورد الخلاف بين الفقهاء كما أشار إليه النراقى و المحقق الثانى: إلا أنا لم نجد قائلا بهما عدا ما يستفاد من ظاهر بعض العبائر.

و كيف كان فالمهم فى المقام هو التكلم فى مدرك الأقوال، فنقول: الظاهر من بعض المطلقات المنقوله من طرق الشيعه [۱]

- و غيره المجسده لا يحل التفرج عليها إذا كان مرفوعا على الجدار. و يجوز التفرج على خيال الظل «السينما» و يستثنى من المذكورات لعب البنات.

و عن الحنابله يجوز تصوير غير الحيوان، و أما تصوير الحيوان فإنه لا يحل إلا إذا كان موضوعا على ثوب يفرش.

و عن الحنفيه: تصوير غير الحيوان جائز، أما تصوير الحيوان فإنه لا يحل إلا إذا كان على بساط مفروش أو كانت الصوره ناقصه.

[۱] فى ج ۲ المستدرک ص ۴۵۷ عن محمد بن مسلم عن على «ع» قال: إياكم و عمل. الصور إلخ. ضعيفه لقاسم بن يحيى.

---

(۱) ج ۱ ص ۳۳۷.

(۲) ج ۲ ص ۱۶۳.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۲۲

و من طرق العامه «۱» حرمه التصاوير مطلقا و لو كانت لغير ذوات الأرواح. و لم تكن مجسمه، كقول على «ع»: (إياكم و عمل الصور فإنكم تسألون عنها يوم القيامه) و كالنبوى

و عن الحضرمى عن أبى عبد اللّه «ع» جعل من أكل السحت تصوير التماثيل، ضعيفه لعبد اللّه بن طلحه. و لأن كتاب الحضرمى لم يثبت اعتباره.

و عن القطب الراوندى: من صور التماثيل فقد ضاد اللّه. مرسله.

و عن الشهيد فى

المنيه عن النبى (ص) إنه قال: أشد الناس عذابا يوم القيامه مصور يصور التماثيل. مرسله.

و فى ج ۲ كا ص ۲۲۶. و ج ۱۱ الوافى ص ۱۰۷. و ج ۱ ئل باب ۳ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ۳۱۷. عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه «ع» قال: قال رسول اللّه (ص): أتانى جبرئيل و قال: يا محمد إن ربك يقرؤك السلام و ينهى عن تزويق البيوت، قال أبو بصير: فقلت: و ما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل.

ضعيفه لقاسم بن محمد الجوهرى، و على بن أبى حمزه. التزويق التزيين و التحسين.

و فى ج ۱ التهذيب باب دفن الميت ص ۱۳۰. و ج ۱۳ الوافى باب ۹۵ وظائف القبر ص ۸۳. و ج ۱ ئل الباب ۳ المذكور عن الأصبغ بن نباته قال: قال أمير المؤمنين «ع»:

من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام. ضعيفه لأبى جارود. الى غير ذلك من المطلقات.

قال فى التهذيب و حاصله. انه اختلف أصحابنا فى روايه هذا الخبر و تأويله على وجوه:

فقال محمد بن الحسن الصفار: من جد بالجيم، لا غير، فمعناه: انه لا يجوز تجديد القبر بعد الاندراس و إن جاز تعميره أولا. و قال سعد بن عبد اللّه: من حدد قبرا بالحاء غير المعجمه يعنى به من سنم قبرا. و قال أحمد البرقى: إنما هو من جدث قبرا بالجيم و الثاء، و لم يفسر ما معناه. إلا انه يمكن ان يراد منه جعل القبر (الذى دفن فيه الميت) قبرا لإنسان آخر لأن الجدث هو القبر. و قال محمد بن على بن الحسين: إن معنى التجديد هو ما اختاره سعد ابن عبد اللّه فى

معنى التحديد، إلا ان جميع المعانى المذكوره داخل فى معنى الحديث. و قال شيخنا محمد بن محمد بن النعمان (ره) يقول: إن الخبر بالخاء و الدالين، و ذلك مأخوذ من الخد بمعنى الشق، يقال: خدت الأرض خدا: أى شققتها.

و فى الوافى عن الفقيه: (و الذى أقوله فى قوله «ع»: من مثل مثالا، إنه يعنى من أبدع بدعه و دعا إليها، أو وضع دينا فقد خرج عن الإسلام).

---

(۱) راجع ج ۷ سنن البيهقى ص ۲۶۸.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۲۳

المذكور فى سنن البيهقى: (إن أشد الناس عذابا عند اللّه يوم القيامه المصورون).

و لكن لا بد من تقييد هذه المطلقات بما دل [۱] على جواز التصوير لغيرها ذوات الأرواح و عليه فتحمل المطلقات على تصوير ذوات الأرواح. و يحكم بجواز التصوير لغيرها سواء كانت الصوره مجسمه أم غير مجسمه، و هو الموافق للأصل و الإطلاقات و العمومات من الآيات و الروايات الوارده فى طلب الرزق و جواز الاكتساب بأى كيفيه كان إلا ما خرج بالدليل.

و يضاف الى ما ذكرناه أن المطلقات المذكوره بأجمعها ضعيفه السند و غير منجبره بشى ء.

على ان مقتضى السيره القطعيه المستمره إلى زمان المعصوم «ع» جواز التصوير لغير ذوات الأرواح، و لم نر و لم نسمع من أنكر جواز تصوير الأشجار و الفواكه و الجبال و البحار و الشطوط و الحدائق، بل السيره المذكوره ثابته فى تعلم بعض الأشياء، خصوصا فى بعض العلوم الرياضيه حيث يعملون الصور لتسهيل التفهيم.

و يؤيد ما ذكرناه ما ورد فى بعض الأحاديث [۲] من ان رسول اللّه (ص) بعث عليا (ع)

---

[۱] فى ج ۲ كا باب ۶۷ تزويق البيوت من أبواب التجمل ص ۲۲۶. و ج ۱۱ الوافى

باب ۱۹۶ تزويق البيوت من التجمل ص ۱۰۷. و ج ۲ ئل باب ۱۲۲. تحريم عمل الصور المجسمه مما يكتسب به ص ۵۶۴. و ج ۱ ئل باب ۳ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ۳۱۷. عن ابى العباس البقباق عن ابى عبد اللّه «ع» فى قول اللّه عز و جل: يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَ تَمَاثِيلَ؟ فقال: و اللّه ما هى تماثيل الرجال و النساء و لكنها الشجر و شبهه. و موثقه لابان بن عثمان.

و فى الباب ۱۲۲ المزبور من ج ۲ ئل عن زراره عن أبى جعفر «ع» قال: لا بأس بتماثيل الشجر. صحيحه.

و عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟

فقال: لا- بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان. صحيحه. أقول: يحتمل قريبا ان يكون السؤال فى هذه الروايه عن اقتناء الصور و إبقائها. و سيأتى التعرض لذلك. و فى أحاديث العامه أيضا ما يدل على جواز التصوير لغير ذوات الأرواح. راجع ج ۷ سنن البيهقى ص ۲۷۰.

[۲] فى ج ۲ كا ص ۲۲۶، و الباب ۳ المتقدم من ج ۱ ئل. و ج ۱۱ الوافى ص ۱۰۸ و ج ۱۴ البحار ص ۷۱۷: عن عبد اللّه بن ميمون الأسود القداح عن ابى عبد اللّه (ع) قال:

قال أمير المؤمنين (ع): بعثنى رسول اللّه فى هدم القبور و كسر الصور، ضعيفه لسهل.

و عن السكونى عن ابى عبد اللّه (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع): بعثنى رسول اللّه الى المدينه فقال: لا تدع صوره إلا محوتها و لا قبرا إلا سويته و لا كلبا إلا قتلته، ضعيفه للنوفلى

مصباح الفقاهه (المكاسب)،

فی هدم القبور و کسر الصور، و أیضا قال له: لا تدع صوره إلا محوتها. فإنه لیس من المعهود ان علیا (ع) کسر الصور التی لغیر ذوات الأرواح، و ان رسول اللّه (ص) أمره أیضا علی ذلک.

و یضاف الی ما ذکرناه ان الصوره فی اللغه [۱] و إن کانت مساوقه للشکل و شامله لصور ذوات الأرواح و غیرها، إلا ان المراد بها فی المقام صور ذوات الأرواح فقط، لما ورد فی جمله من الروایات التی سنذکرها: ان من صور صوره کلفه اللّه تعالی یوم القیامه ان ینفخ فیها و لیس بنافخ.

و من الواضح ان الأمر بالنفخ و لو کان تعجیزا إنما یمکن إذا کان المورد قابلا لذلک، و لا شبهه ان نفس الأشجار و الأحجار و البحار و الشطوط و نحوها غیر قابله للنفخ فضلا عن صورها، فان عدم القدره علی النفخ فیها لیس من جهه عجز الفاعل فقط، بل لعدم قابلیه المورد.

و اما القول الثانی- أعنی حرمه تصویر الصور لذی الروح سواء کانت الصوره مجسمه أم غیر مجسمه- فتدل علیه الاخبار المستفیضه من الفریقین [۲] التی تقدمت الإشاره إلیها،

---

[۱] فی أقرب الموارد: شکل الشی ء صوره. و فیه أیضا: صوّره تصویرا جعل له صوره و شکلا. و هکذا فی المنجد و غیره.

[۲] فی ج ۲ کا ص ۲۲۶. و ج ۱۱ الوافی ص ۱۰۸ و الباب ۳ المزبور من ج ۱ ئل ص ۳۱۷: عن ابن ابی عمیر عن رجل عن ابی عبد اللّه (ع) قال: من مثل تمثالا کلف یوم القیامه ان ینفخ فیه الروح. و مرسله.

و عن الحسین بن المنذر قال: قال: أبو عبد اللّه (ع) قال: ثلاثه معذبون یوم

القيامه، الی ان قال: و رجل صور تماثیل یکلف ان ینفخ فیها و لیس بنافخ. ضعیفه للحسین.

و فی الباب ۳ المذکور من ج ۱ ئـل عن سـعد عن ابی جعفر (ع): إِنَّ الَّذِینَ یُؤْذُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ، هم المصورون و یکلفون یوم القیامه ان ینفخوا فیها الروح. ضعیفه لسعد و ابی جمیله المفضل بن صالح الأسدی.

و فی ج ۲ ئل باب ۱۲۲ تحریم عمل الصور مما یکتسب به ص ۵۶۴ فی حدیث المناهی قال: نهی رسول اللّه (ص) عن التصاویر و قال: من صور صوره کلفه الله تعالی یوم القیامه أن ینفخ فیها و لیس بنافخ الی أن قال: و نهی ان ینقش شـی ء من الحیوان علی الخاتم. ضعیفه لشعیب بن واقد.

و عن الخصال عن ابن عباس قال: قال رسول الله (ص) من صور صوره عذب-

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۲۵

فإنه قد ذکر فیها أن من صور صوره یعذب یوم القیامه، و یکلف أن ینفخ فیها و لیس بنافخ، و فی بعضـها «۱»: (أحیوا ما خلقتم). و لکنها مع کثرتها صعیفه السند. و غیر منجبره بشی ء، فلا تکون صالحه للاستناد إلیها فی الحکم الشرعی.

و یضاف الی ما ذکرناه ما تقدم فی الحاشیه من الروایات الداله علی حرمه خصوص التصویر لذوات الأرواح، کصـحیحه البقباق عن أبی عبـد اللّه (ع): (فی قول اللّه یَعْمَلُونَ لَهُ مٰا یَشٰاءُ من محاریب و تماثیل؟ فقال: و اللّه ما هی تماثیل الرجال و النساء و لکنها الشجر و شبهه).

فـان ذکر الرجـال و النسـاء فیهـا من بـاب المثـال، و یـدل علی ذلـک من الروایه قوله (ع) (و لکنها الشـجر و شـبهه). و غیرها من الروایات المعتبره.

ما استدل به علی اختصاص الحرمه بالصور المجسمه

اشاره

و قد یقال: إن التحریم

مختص بالصور المجسمه لوجوه قد أشار الى جمله منها فى متاجر الجواهر:

الوجه الأول: أن الأخبار المشتمله على نفخ الروح ظاهره فى ذلک،

فـان الظـاهر منها أن الصوره التى صـنعها المصور جامعه لجميع ما يحتاج اليه الحيوان سوى الروح، و هـذا إنما يكون فى الصوره إذا كانت مجسـمه، و واجده للجثه و الهيكل، و مشـتمله على الأبعاد الثلاثه، إذ يسـتحيل الأمر بنفخ الروح فى النقوش الخاليه عن الجسم، فـإن الأـمر بالنفـخ لاـ يكون إلاـ فى محل قابل له، و الصور المنقوشه على الألواح و الأوراق و نحوهما غير قابله لـذلک، لاستحاله انقلاب العرض الى الجوهر. و دعوى إراده تجسيم النقش مقدمه للنفخ ثم النفع فيه خلاف الظاهر من الروايات.

و أجاب عنه المصنف بوجهين، الأول:

و كلف ان ينفخ فيها و ليس بفاعل. مجهوله لعكرمه و غيره.

و فى روايه أخرى عن أبى عبد اللّه (ع): من صور صوره من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها و ليس بنافخ فيها. مجهوله لمحمد بن مروان الكلبى. و على هذا النهج أحاديث العامه. راجع ج ۷ سنن البيهقى ص ۲۶۹.

---

(۱) راجع ج ۲ المستدرک ص ۴۵۷. و ج ۷ سنن البيهقى ص ۱۶۸.

(أن النفـخ يمكن تصوره فى النقش بملاـحظه محله، بـل بـدونها، كمـا فى أمر الإمام (ع) [۱] الأسـد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فى مجلس الخليفه).

و فيه أن هـذا خلاـف ظواهر الأخبـار، فـإن الظـاهر منها أن التكليف إنما هو بإحياء نفس الصور دون محلها، و أما أمر الإمام (ع) الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فسيأتى الجواب عنه.

الثانى: أن النفخ إنما هو (بملاحظه لون النقش الذى هو فى الحقيقه أجزاء لطيفه من الصـبغ، و الحاصل: أن مثل هذا لا يعد قرينه عرفا على تخصيص الصوره

بالمجسمه).

و هـذا الجواب متين، و بيـان ذلـک: أنه إذا کان المقصود من النفـخ هو النفـخ فی النقوش الخالیه عن الجسم التی هی لیست إلا أعراضـا صـرفه، فإنه لا مناص عن الاشـکال المـذکور، و هو واضـح. و إذا کان المقصود من النفـخ فیها بملاحظه لون النقش، و أجزاء الصبغ اللطیفه فهو متین، إذ النفخ حینئذ إنما هو فی الأجزاء الصغار، و لا ریب فی قابلیتها للنفخ لتکون حیوانا، و لا یلزم منه انقلاب العرض الی الجوهر، بل هو من قبیل تبـدل جوهر بجوهر آخر. و علیه فلا یتوجه الاشـکال المذکور علی شـمول الروایات المتقدمه (أعنی الأخبار المشـتمله علی نفخ الروح) لصور ذی الروح مطلقا و إن کانت غیر مجسمه. و لکن قد عرفت أنها ضعیفه السند.

و مع الإغضاء عن جمیع ما ذکرناه ففی ما دل علی حرمه تصویر الصور لذوات الأرواح مطلقا غنی و کفایه کما عرفت.

و یضـاف الی ذلـک کله ما تقـدم من المطلقات التی دلت علی حرمه التصویر، فان الخارج عنها لیس إلا تصویر الصور لغیر ذی الروح، فیبقی الباقی تحتها. و لکن قد عرفت أن تلک المطلقات ضعیفه السند.

و من هنا یعلم أنه لا استحاله فی صیروره الصوره الأسدیه المنقوشه علی البساط أسدا

---

[۱] فی ج ۱۱ البحـار ص ۲۴۳ عن علی بن یقطین قـال: اسـتدعی الرشـید رجلا- یبطل به أمر أبی الحسن موسـی بن جعفر (ع) و یقطعه و یخجله فی المجلس فانتـدب له رجـل معزم فلمـا أحضـرت المائـده عمـل ناموسـا علی الخبز فکـان کلمـا رام خادم أبی الحسن (ع) تناول رغیفا من الخبز طار من بین یدیه و استفز هارون الفرح و الضحک لذلک فلم یلبث أبو الحسن أن رفع رأسه

الى أسد مصور على بعض الستور فقال: يا أسد اللّه خذ عدو اللّه فوثبت تلك الصوره كأعظم ما يكون من السباع فافترست ذلك المعزم فخر هارون و ندماؤه على وجوههم مغشيا عليهم و طارت عقولهم خوفا من هول ما رأوه، الخبر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۲۷

حقيقيا و حيوانا مفترسا بأمر الإمام (ع)، غايه الأمر أنه من الأمور الخارقه للعاده، لكونه إعجازا منه (ع)، و قد حققنا فى مبحث الاعجاز من مقدمه التفسير أن الإعجاز لا بد و أن يكون خارجا عن النواميس الطبيعيه، و خارقا للعاده.

و توضيح ذلك أن الخلق و الإيجاد على قسمين، الأول: أن يكون بحسب المقدمات الإعداديه و النواميس الطبيعيه، فإنه تعالى و إن كان قادرا على خلق العوالم بمجرد الإراده التكوينيه، إلا أن حكمته قد جرت على أن يخلقها بالسير الطبيعى، و طى المراتب المختلفه بلبس الصور و خلعها حتى تصل الى المقصد الأقصى و الغايه القصوى.

مثلا- إذا تعلقت المشيه الإلهيه بخلق الإنسان بحسب المقدمات الإعداديه و السير الطبيعى جعل اللّه مواده الأصليه فى كمون الأغذيه فيأكلها البشر فتحللها القوى المكنونه فيه الى أن تصل الى حد المنويه، ثم يستقر المنى فى الرحم، فيكون دما ثم علقه ثم مضغه ثم لحما ثم عظما ثم إنسانا، و هذا هو الخلق بالنواميس الطبيعيه. و كذلك الحال فى سائر المخلوقات.

الثانى: أن يكون الخلق غير جار على النواميس الطبيعيه، بل أمرا دفعيا و خارقا للعاده، و تكون المقدمات الطبيعيه كلها مطويه فيه، كجعل الحبوب أشجارا و زروعا، و الأحجار لؤلؤا و يواقيتا دفعه واحده، و يسمى ذلك بالاعجاز، و هذا من المواهب الإلهيه التى خص اللّه بها أنبياءه و رسله (ص) و الأئمه الطاهرين

(ع). و صيروره الصوره الاسديه حيوانا مفترسا بأمر الإمام (ع) من القبيل الثانى.

الوجه الثانى: ما ذكره فى متاجر الجواهر،

و هو أن (فى بعض النصوص التى تقدمت فى كتاب الصلاه من أنه لا بأس إذا غير رؤوسها [۱] و فى آخر [۲] قطعت و فى ثالث [۳]

---

[۱] فى ج ۱ ئل باب ۴ جواز إبقاء التماثيل التى تغير من أحكام المساكن ص ۳۱۸.

و ج ۱۱ الوافى ص ۱۰۸. و ج ۲ كا ص ۲۲۶. عن زراره عن أبى جعفر (ع) قال:

لا بأس بأن يكون التماثيل فى البيوت إذا غيرت رؤوسها منها و ترك ما سوى ذلك. حسنه لإبراهيم بن هاشم.

[۲] فى ج ۱ ئل باب ۳۲ كراهه استقبال المصلى التماثيل من مكان المصلى ص ۳۰۰.

و ج ۲ كا ص ۲۲۶. و ج ۵ الوافى ص ۷۳ عن على بن جعفر عن أبى الحسن (ع) قال: سألت عن الدار و الحجره فيها التماثيل أ يصلى فيها؟؟ فقال: لا تصل و فيها شى ء يستقبلك إلا أن لا تجديدا فتقطع رؤوسها و إلا فلا تصل فيها. صحيحه.

[۳] فى الباب ۳۲ المزبور من ج ۱ ئل ص ۳۰۰: عن على بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر (ع) قال: سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير و تماثيل يصلى فيه؟ فقال:-

كسرت نوع إشعار بالتجسم).

و فيه أولا: أنه لا إشعار فى شى ء من هذه الروايات بكون الصور المنهى عنها مجسمه إلا فى روايه قرب الاسناد (تكسر رؤوس التماثيل و تلطخ رؤوس التصاوير) و هى ضعيفه السند، و الوجه فى عدم إشعار غيرها بذلك هو أن قطع الرأس أو تغييره كما يصدق فى الصور المجسمه، فكذلك يصدق فى غيرها.

و ثانيا: أن الكلام

فی المقام فی عمل الصور، و هو لا یرتبط بالصلاه فی بیت فیه تماثیل، بل الصلاه فیه کالصلاه فی الموارد المکروهه.

الوجه الثالث: ما فی الجواهر أیضا

من أنه (یظهر من مقابله النقش للصوره فی خبر المناهی ذلک أیضا) أی کون الصور المحرمه مجسمه.

و فیه أولا: أن خبر المناهی ضعیف السند و مجهول الراوی، کما عرفت مرارا.

و ثانیا: ما ذکره السید فی حاشیته: و هو أن ما اشتمل علی کلمه النقش (خبر آخر عن النبی (ص) نقله الامام (ع): فلا مقابله فی کلام النبی، و الامام أراد أن ینقل اللفظ الصادر عنه (ع)).

فروع مهمه

تصویر الملک و الجن

الأول: هل یلحق الجن و الملک بالحیوان فیحرم تصویرهما أولا؟ ففیه قولان، و قد یقال بالثانی، کما فی الجواهر، و حکاه عن بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد.

و الوجه فیه أن المطلقات المتقدمه و ان اقتضت حرمه التصویر مطلقا إلا أنک قد عرفت أنها مقیده بالروایات المعتبره کصحیحه محمد بن مسلم: (لا بأس ما لم یکن شیئا من الحیوان) و غیرها، و قد عرفت ذلک آنفا، و علیه فنفی البأس عن تصویر غیر الحیوان یقتضی اندراج الملک و الجن تحت الحکم بالجواز، فان من الواضح أنهما لیسا من جنس الحیوان.

و فیه أن المراد من الحیوان هنا ما هو المعروف فی مصطلح أهل المعقول من کونه جسما حساسا متحرکا بالإراده، و من البدیهی أن هذا المفهوم یصدق علی کل ماده ذات روح سواء کانت من عالم العناصر أم من عالم آخر هو فوقه، و علیه فلا قصور فی شمول صحیحه محمد بن مسلم للملک و الجن و الشیطان، فیحکم بحرمه تصویرهم.

- تکسر رؤوس التماثیل و تلطخ رؤوس التصاویر و یصلی فیه و لا بأس مجهوله لعبد اللّه ابن الحسن.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۲۹

و دعوی أن الملک من عالم المجردات فلیس له ماده، کما اشتهر فی ألسنه الفلاسفه، دعوی

جزافيه. فإنه مع الخدشه فى أدله القول بعالم المجردات ما سوى اللّه كما حقق فى محله. انه مخالف لظاهر الشرع. و من هنا حكم المجلسى (ره) فى اعتقاداته بكفر من أنكر جسميه الملك. و تفصيل الكلام فى محله.

و إن أبيت إلا إراده المفهوم العرفى من الحيوان فاللازم هو القول بانصرافه عن الإنسان أيضا، كانصرافه عن الملك و الجن، و لذا قلنا: إن العمومات الداله على حرمه الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه منصرفه عن الإنسان قطعا، مع أنه لم يقل أحد هنا بالانصراف، فتحصل أنه لا يجوز تصوير الملك و الجن.

و فى حاشيه السيد (ره) ما ملخصه: أن كلا من صحيحه ابن مسلم، و ما فى خبر تحف العقول (و صنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحانى) مشتمل على عقدين عقد ترخيصى و عقد تحريمى، فلا يكونان من الأعم و الأخص المطلقين، لوجود التعارض بين منطوق الصحيحه و بين مفهوم الخبر بالعموم من وجه فى الملك و الجن، فان مقتضى الصحيحه هو جواز تصويرهما، و مقتضى مفهوم روايه تحف العقول هو حرمه تصويرهما، و حيث إن الترجيح بحسب الدلاله غير موجود، و المرجح السندى مع الصحيحه، فلا بد من ترجيح ما هو أقوى من حيث السند.

و فيه أولا: أن خبر تحف العقول ضعيف السند، و مضطرب الدلاله، فلا يجوز العمل به فى نفسه فلا عما إذا كان معارضا لخبر صحيح، و قد تقدم ذلك.

و ثانيا: أنا سلمنا جواز العمل به، و لكنا قد حققنا فى باب التعادل و الترجيح من الأصول أن أقوائيه السند لا تكون مرجحه فى التعارض بالعموم من وجه، بل لا بد من الرجوع الى المرجحات الأخر، و حيث لا

ترجيح لكل منهما على الآخر، فيحكم بالتساقط و يرجع الى المطلقات الداله على حرمه التصوير مطلقا، و عليه فيحرم تصوير الملك و الجن لهذه المطلقات، إلا أنك قد عرفت آنفا أن المطلقات بأجمعها ضعيفه السند، فلا تكون مرجعا فى المقام، فلا بد و أن يرجع الى البراءه.

و سيأتى ان صحيحه محمد بن مسلم غريبه عن حرمه التصوير.

اللهم إلا أن يقال: إن المتعارف من تصوير الملك و الجن ما يكون بشكل أحد الحيوانات فيحرم من هذه الجهه، و لكن يرد عليه أن من يصور صوره الملك و الجن إنما يقصد صورتهما لا صوره الحيوان، و لا بما هو أعم منهما و من الحيوان، إلا أن يكونا معدودين من أفراد الحيوان كما عرفت.

نعم يمكن استفاده الحرمه من صحيحه البقباق المتقدمه، بدعوى أن الظاهر من قوله (ع)

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۳۰

فيها: (و اللّه ما هى تماثيل الرجال و النساء و لكنها الشجر و شبهه هو المقابله بين ذى الروح و غيره من حيث جواز التصوير و عدمه، و ذكر الأمور المذكوره فيها إنما هو من باب المثال و اللّه العالم.

ان حرمه التصوير غير مقيده بكون الصوره معجبه

الفرع الثانى: ما ذكره المصنف و حاصله: انا إذا عممنا الحكم لغير الحيوان مطلقا أو مع التجسيم فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقا للّه سبحانه على هيئه خاصه معجبه للناظر، و إلا فلا وجه للحرمه، و على هذا فلا يحرم تصوير الصور لما هو من صنع البشر و إن كان على هيئه معجبه كالسيوف و الابنيه و القصور و السيارات و الطيارات و الدبابات و غيرها.

و كذلك لا يحرم تصوير الصور لما هو مخلوق للّه و لكن لا بهيئه معجبه كالخشب و القصب و الشطوط

و البحار و الأوديه و العرصات و نحوها. و من هنا ظهر الاشكال فيما حكاه المصنف عن كاشف اللثام فى مسأله كراهه الصلاه فى الثوب المشتمل على التماثيل من أنه (لو عمت الكراهه لتماثيل ذى الروح و غيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها، و الثياب المحشوه لشبه طرائقها المخيطه بها، بل الثياب قاطبه أشبه خيوطها الأخشاب و نحوها).

و فيه أولا: أن ما دل على حرمه التصوير لم يقيد بكون الصوره أو ذى الصوره معجبه فلا وجه لجعل الإعجاب شرطا فى حرمه التصوير.

و ثانيا: ما ذكره المحقق الايروانى من أن (الإعجاب الحاصل عند مشاهده الصوره إنما هو من نفس الصوره لكشفها عن كمال مهاره النقاش و لو كانت صوره نمل أو دود، و لذا لا يحصل ذلک الإعجاب من مشاهده ذى الصوره).

و أما ما حكاه عن كاشف اللثام فيرد عليه أولا: أن مورد البحث هنا إنما هو الشبه الخاص بحيث يقال فى العرف: إن هذا صوره ذاک، و من البديهى أن مجرد كون الاعلام و الطرائق و الخيوط فى الثياب على هيئه الأخشاب و القصب لا يحقق الشبه المذكوره، و إلا فلا محيص عن الاشكال حتى بناء على اختصاص الحكم بذوات الأرواح لشبه أعلام الثياب و طرائقها المخيط بالحيات و الديدان و نحوهما.

و ثانيا: أنه يعتبر فى حرمه التصوير قصد الحكايه كما سيأتى فى الفرع الآتى، فصانع الثوب لم يقصد شباهته بشى ء من ذوات الأرواح و غيرها، بل غرضه نسج الثوب فقط،

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۳۱

و عليه فلا بأس بشباهته بشى ء من الحيوانات و غيرها شباهه اتفاقيه.

نعم إذا قلنا بتعميم الحكم الغير الحيوان مطلقا أو فى الجمله فلا

مناص من الالتزام بانصرافه الأدله عما هو مصنوع للعباد بديهه أن إيجاد نفس ذی الصوره جائز فإيجاد صورته أولی بالجواز.

اعتبار قصد الحكايه فی حرمه التصوير

الفرع الثالث: ما ذكره المصنف ب

قوله هذا كله مع قصد الحكايه و التمثيل، فلو دعت الحاجه الی عمل شی ء يكون شبيها بشی ء من خلق اللّه و لو كان حيوانا من غير قصد الحكايه فلا بأس قطعا).

و توضيح كلامه: أنه لا شبهه فی اعتبار قصد حكايه ذی الصوره فی حرمه التصوير، لأن المذكور فی الروايات النهی عن التصوير و التمثيل، و لا يصدق ذلک إذا حصل التشابه بالمصادفه و الاتفاق من غير قصد للحكايه، و هذا نظير اعتبار قصد الحكايه فی صحه استعمال الألفاظ فی معانيها، و بدون ذلک ليس هناک استعمال.

و عليه فإذا احتاج أحد إلی عمل شی ء من المكائن أو آلاتها أو غيرهما من الأشياء اللازمه علی صوره حيوان فلا يكون ذلک حراما، لعدم صدق التصوير عليه بوجه. و المثال الواضح لذلک الطائرات المصنوعه فی زماننا، فإنها شبيهه بالطيور و مع ذلک لم يفعل صانعها فعلاـ محرما، و لا يتوهم أحد حتی الصبيان أن صانع الطائره يصور صوره الطير، بل إنما غرضه صنع شی ء آخر للمصلحه العامه، و لكونه علی هيئه الطير إنما هو اتفاقی. و من هنا لاـ وجه لما توهمه كاشف اللثام علی ما عرفت من أنه (لو عمت الكراهه لتماثيل ذی الروح و غيره كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الأعلام بالأخشاب). فان النساج لم يقصد الحكايه فی فعله.

و توهم بعضهم أن مراد المصنف من كلامه فی هذا الفرع هو أن يكون الداعی إلی التصوير هو الاكتساب دون التمثيل بأن يكون غرض المصور نظر الناس الی الصور و التماثيل و إعطاء

شی ء بإزاء ذلک.

و فیه أنه من العجائب، لکونه غریبا عن کلام المصنف، علی أنه من أوضح أفراد التصویر المحرم فکیف یحمل کلام المصنف علیه!!.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۳۲

اعتبار الصدق العرفی فی حرمه التصویر

الفرع الرابع: ما ذکره المصنف أیضا، و هو

(أن المرجع فی الصوره إلی العرف، فلا یقدح فی الحرمه نقص بعض الأعضاء).

و توضیح ذلک: أنه یعتبر فی تحقق الصوره فی الخارج الصدق العرفی، فإن الأدله المتقدمه التی دلت علی حرمه التصویر إنما تقتضی حرمه الصوره العرفیه التامه الأعضاء و الجوارح بحیث یصدق علیها أنها مثال بالحمل الشائع و علیه فإذا صور أحد نصف حیوان من رأسه الی وسطه أو بعض أجزائه فإن قدر الباقی موجودا فهو حرام، کما إذا صور إنسانا جالسا لا یتبین نصد بدنه، أو کان بعض أجزائه ظاهرا و بعضه مقدرا بأن صور إنسانا وراء جدار أو فرس أو یسبح فی الماء و رأسه ظاهر و إن قصد النصف فقط فلا یکون حراما، فان الحیوان لا یصدق علی بعض أجزائه کرجله و یده و رأسه. نعم إذا صدق الحیوان علی هذا النصف کان تصویره حراما، و علی هذا فإذا صور صوره حیوان متفرق الأجزاء فلا یکون ذلک حراما، فإذا راکبها کان حراما لصدق التصویر علی الترکیب، و إذا کان الغرض تصویر بعض الأجزاء فقط ثم بدئ له الإکمال حرم الإتمام فقط، فإنه مع قطع النظر عن الإتمام لیس تصویرا لذی روح و مما ذکرناه ظهر بطلان قول المحقق الایروانی: (إن من المحتمل قریبا حرمه کل جزء جزء أو حرمه ما یعم الجزء و الکل، فنقش کل جزء حرام مستقل إذا لم ینضم الیه نقش بقیه الاجزاء، و إلا کان الکل مصداقا واحدا للحرام)

الى أن قال: (و يحتمل أن يكون كل فاعلا للحرام، كما إذا اجتمع جمع على قتل واحد. فإن الهيئه تحصل بفعل الجميع، فلو لا نقش السابق للأجزاء السابقه لم تتحصل الهيئه بفعل اللاحق).

على أن المقام لا يقاس باجتماع جمع على قتل واحد، فإن الإعانه على القتل حرام بالروايات المستفيضه بل المتواتره، بخلاف ما نحن فيه، فان التصوير المحرم إنما يتحقق بفعل اللاحق، و تحصل الهيئه المحرمه بذلك.

غايه الأمر أن نقش السابق للأجزاء السابقه يكون إعانه على الإثم، و هى ليست بحرام كما عرفت فيما سبق.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۳۳

جواز أخذ العكس المتعارف

الفرع الخامس: الظاهر من الأدله المتقدمه الناهيه عن التصوير و التمثيل هو النهى عن إيجاد الصوره، كما أن النهى عن سائر الأفعال المحرمه نهى عن إيجادها فى الخارج، و عليه فلا يفرق فى حرمه التصوير بين أن يكون باليد أو بالطبع أو بالصياغه أو بالنسج، سواء أ كان ذلك أمرا دفعيا كما إذا كان بالآله الطابعه أم تدريجيا.

و على هذا المنهج فلا يحرم أخذ العكس المتعارف فى زماننا، لعدم كونه إيجادا للصوره المحرمه، و إنما هو أخذ للظل، و إبقاء له بواسطه الدواء، فإن الإنسان إذا وقت فى مقابل المكينه العكاسه كان حائلا بينها و بين النور، فيقع ظله على المكينه، و يثبت فيها لأجل الدواء فيكون صوره لذى ظل، و اين هذا من التصوير المحرم؟.

و هذا من قبيل وضع شى ء من الأدويه على الجدران أو الأجسام الصيقليه لتثبت فيها الاظلال و الصور المرتسمه، فهل يتوهم أحد حرمته من جهه حرمه التصوير، و إلا لزمه القول بحرمه النظر إلى المرآه، إذ لا يفرق فى حرمه التصوير بين بقاء الصوره مده قليله أو مده مديده!!.

و

قد اشتهر انطباع صور الأشياء فی شجره الجوز فی بعض الأحیان، و لا نحتمل أن یتفوه أحد بحرمه الوقوف فی مقابلها فی ذلک الوقت، بدعوی کونه تصویرا محرما.

و علی الاجمال لا نتصور حرمه أخذ العکس المتعارف، لا من جهه الوقوف فی مقابل المکینه العکاسه، و لا من جهه إبقاء الظل فیها کما هو واضح.

الفرع السادس: قد عرفت آنفا أن المناط فی حرمه التصویر قصد الحکایه و الصدق العرفی، و علیه فیحرم تصویر الصوره للحیوانات مطلقا سواء ما کان منها فرد لنوع من الحیوانات الموجوده، و ما لم یکن کذلک کالعنقاء و نحوه من الحیوانات الخیالیه، و ذلک لإطلاق الأدله.

الفرع السابع: إذا صور صوره مشترکه بین الحیوان و غیره لم یکن ذلک حراما إلا إذا قصد الحکایه عن الحیوان، ثم إذا اشترک أشخاص عدیده فی صنعه صوره محرمه، فان قصد کل واحد منهم التصویر المحرم فهو حرام، و إلا فلا یحرم غیر ترکیب الاجزاء المتشتته الفرع الثامن: قد عرفت فی البحث عن حرمه تغریر الجاهل: أن إلقاء الغیر فی الحرام الواقعی حرام، و علیه فلا فرق فی حرمه التصویر بین المباشره و التسبیب. بل قد عرفت فی المبحث المذکور: أن نفس الأدله الأولیه تقتضی عدم الفرق بین المباشره و التسبیب فی

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۳۴

إیجاد المحرمات، و علی هذا فلا نحتاج فی استفاده التعمیم إلی القرینه و ملاحظه المناط کما فی حاشیه السید (ره).

ما استدل به علی حرمه اقتناء الصور المحرمه و الجواب عنه

اشاره

قوله بقی الکلام فی جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور.

أقول: هل یجوز اقتناء الصور المحرمه أو لا؟ ففیه قولان: فالمحکی عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبیلی، و عن جامع المقاصد للمحقق الثانی هو الجواز، إلا أن المعروف بین القدماء

حرمه بيع التماثيل و ابتياعها و التكسب بها. بل حرمه اقتنائها.

و قد استدل على حرمه اقتنائها بوجوه،

الوجه الأول: أن الوجود و الإيجاد فى الحقيقه شى ء واحد و إنما يختلفان بالاعتبار،

فان الصادر من الفاعل بالنسبه إليه إيجاد، و بالنسبه إلى القابل وجود، فإذا حرم الإيجاد حرم الوجود.

و فيه أن حرمه الإيجاد و إن كان ملازما لحرمه الوجود إلا ان الكلام هنا ليس فى الوجود الاولى الذى هو عين الإيجاد أو لازمه، بل فى الوجود فى الآن الثانى الذى هو عباره عن البقاء، و من البديهى انه لا- ملازمه بين الحدوث و البقاء، لا- حكما، و لا موضوعا، و عليه فما يدل على حرمه الإيجاد لا يدل على حرمه الوجود بقاء، سواء كان صدوره من الفاعل عصيانا أو نسيانا أم غفله إلا إذا قامت قرينه على ذلك، كدلاله حرمه تنجيس المسجد على وجوب إزاله النجاسه عنه.

بل ربما يجب إبقاء النتيجه و إن كان الفعل حراما، كما إذا كتب القرآن على ورق مغصوب، أو بحبر مغصوب، أو كتبه العبد بدون إذن مولاه، أو بنى مسجدا بدون إذنه أو تولد احد من الزنا، فان فى ذلك كله يجب حفظ النتيجه و إن كانت المقدمه محرمه.

و على الجمله ما هو متحد مع الإيجاد ليس موردا للبحث، و ما هو مورد للبحث لا دليل على اتحاده مع الإيجاد.

لا- يقال: إن النهى عن الإيجاد كاشف عن مبغوضيه الوجود المستمر فى عمود الزمان، كما أن النهى عن بيع العبد المسلم من الكافر حدوثا يكشف عن حرمه ملكيته له بقاء.

فإنه يقال: إن النهى عن بيع العبد المسلم من الكافر إن تم فهو يدل على وجوب إزاله علاقه الكافر عنه كما سيأتى بيان ذلك فى محله، و لا يفرق فى ذلك بين الحدوث و البقاء، بخلاف ما

نحن فيه، إذ قد عرفت: أن مجرد وجود الدليل على حرمه الإيجاد لا يدل على

حرمه الإبقاء إلا إذا كان محفوفا بالقرائن المذكوره.

على أنا إذا سلمنا الملازمه بين مبغوضيه الإيجاد و بين مبغوضيه الوجود فإنما يتم بالنسبه إلى الفاعل فقط فيجب عليه إتلافه دون غيره، مع أن المدعى وجوب إتلافه على كل احد فالدليل أخص منه.

الوجه الثاني: أن صنعه التصاوير لذوات الأرواح من المحرمات الشرعيه،

و قد دل عليه قوله «ع» فى روايه تحف العقول: (و صنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحانى) و كل صنعه يجى ء منها الفساد محضا من دون أن يكون فيها وجه من وجوه الصلح فهى محرمه، و قد دل على ذلك ما فى روايه تحف العقول من الحصر: (إنما حرم اللّه الصناعه التى هى حرام كلها التى يجى ء منها الفساد محضا و لا يكون منه و فيه شى ء من وجوه الصلاح) و كل ما يجى ء منه الفساد محضا يحرم جميع التقلب فيه، و منه الاقتناء و البيع، و قد دل عليه قوله «ع» فيها: (و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها). و قوله «ع» فيها أيضا: (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه، الى ان قال: فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريته و جميع التقلب فيه).

و فيه أولا: ان الروايه ضعيفه السند فلا يجوز الاستناد إليها فى شى ء من المسائل الشرعيه كما عرفته فى أول الكتاب.

و ثانيا: قد عرفت انه لا ملازمه بين حرمه عمل شى ء و بين حرمه بيعه و اقتنائه و التصرف فيه و التكسب به، و من هنا نقول بحرمه الزنا، و لا نقول بحرمه تربيه أولاد

الزنا، بل يجب حفظهم لكونهم محقونى الدماء.

و ثالثا: لا نسلم أن عمل التصاوير مما يجى ء منه الفساد محضا، فإنه كثيرا ما تترتب عليه المنافع المحلله من التعليم و التعلم و حفظ صور بعض الأعاظم و نحوه ذلك من المنافع المباحه.

الوجه الثالث: قوله (ص) فى الخبر المتقدم: (لا تدع صوره إلا محوتها).

و فيه أولا: أنه ضعيفه السند. و ثانيا: ما ذكره المحقق الايروانى من انه (وارد فى موضوع شخصى فلعل تصاوير المدينه كانت أصناما و كلابها مؤذيات و قبورها مسنمات).

الوجه الرابع: ما دل [1] على عدم صلاحيه اللعب بالتماثيل.

و فيه أولا: انه ضعيف السند. و ثانيا: ان عدم الصلاحيه أعم من الحرمه، فلا يدل

---

[1] فى ج ۱ ئل باب ۳ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ۳۱۸ عن مثنى رفعه قال: التماثيل لا يصلح ان يلعب بها. مرسله. و مرفوعه. و مجهوله للمثنى.

و فى ج ۲ ئل باب ۱۲۲ تحريم عمل الصور المجسمه مما يكتسب به ص ۵۶۵: عن-

عليها. و ثالثا: لو سلمنا دلالته على حرمه اللعب بها فلا ملازمه بين حرمته و حرمه اقتنائها، فإن حرمه اللعب أعم من حرمه الاقتناء.

و رابعا: انه غريب عما نحن فيه، إذ من المحتمل القريب ان يراد من التماثيل فى هذه الطائفه من الروايه الشطرنج و الوجه فى صحه إطلاق التماثيل عليه هو ان القطع التى يلعب بها فى الشطرنج على سته أصناف، و كل صنف على صوره، كالشاه و الفرزان «۱» و الفيل و الفرس و الرخ «۲» و البيذق «۳» و قد صور هذه القطع فى كتاب المنجد فراجع.

و يؤيد ما ذكرناه من إراده الشطرنج من التماثيل انا لا نتصور معنى لحرمه اللعب بالتصاوير المتعارفه كما هو واضح، و عليه فما دل على حرمه اللعب بها إنما هو من أدله حرمه اللعب بالشطرنج، و لا أقل من الاحتمال، فلا يبقى له ظهور فى إراده الصور المتعارفه.

الوجه الخامس: صحيحه البقباق - المتقدمه عند الاستدلال على حرمه التصوير

(عن أبى عبد اللّه «ع» فى قول اللّه تعالى «۴»: يَعْمَلُونَ لَهُ مٰا يَشٰاءُ مِنْ مَحٰارِيبَ وَ تَمٰاثِيلَ؟ فقال:

و اللّه ما هى تماثيل الرجال و النساء و لكنها الشجر و شبهه). و بدعوى ان ظاهر الروايه ان الامام «ع» أنكر ان شاء سليمان «ع»

هذا الصنف من التماثيل،

فتکون داله علی مبغوضیه وجود التماثیل، و حرمه اقتنائها.

و فیه ان الظاهر من الروایه رجوع الإنکار إلی کون التصاویر المعموله لسلیمان «ع» تصاویر الرجال و النساء، فلا تدل الروایه علی مبغوضیه العمل فضلا عن مبغوضیه المعمول و الوجه فیه هو ان عمل تصاویر الرجال و النساء و اقتنائها من الأمور اللاهیه غیر اللائقه بمنصب الأعاظم و المراجع من العلماء و الروحانیین فضلا عن مقام النبوه، فإن النبی (ص) لا بد و ان یکون راغبا عن الدنیا و زخرفها، و اما عمل الصور و جمعها فمن لعب الصبیان و شغل المجانین و السفهاء، فلا یلیق بمنصب النبوه، بخلاف تصاویر الشجر و شبهه، فإنها

علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر «ع» قال: سألته عن التماثیل هل یصلح ان یلعب بها؟ قال: لا- مجهوله لعبد اللّه بن الحسن.

---

(۱) الفرزان بضم الفاء و سکران الراء المهمله الملکه فی لعب الشطرنج ج فرازین بفتح الفاء، و الکلمه من الدخیل.

(۲) الرخ بضم الراء المهمله و الخاء المعجمه طائر و همی کبیر، الواحده رخه قطعه من قطع الشطرنج ج رخاخ و رخخه بکسر الراء.

(۳) البیذق بفتح الباء و سکون الیاء الماشی راجلا و منه بیذق الشطرنج ج بیاذق.

(۴) سوره سبأ، آیه: ۱۲.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۳۷

غیر منافیه لذلک.

و قد یقال: ان الصانعین للتماثیل هم الجن، و إنما یتم الاستدلال بالروایه علی حرمه اقتناء الصور إذا قلنا بحرمه التصویر علی الجن کحرمته علی الانس، و هو أول الکلام.

و فیه ان الکلام لیس فی عمل الصور، بل فی اقتنائها، و من الواضح انه یعود الی سلیمان.

الوجه السادس: حسنه زراره المتقدمه فی الحاشیه (لا بأس بأن یکون التماثیل فی البیوت إذا غیرت رؤوسها منها و ترک ما سوی ذلک).

فإنها بمفهومها داله علی ثبوت البأس إذا لم یغیر الرأس.

و فیه ما ذکره المصنف

من حمل البأس فيها على الكراهه للصلاه. و عليه فتدل الروايه على جواز اقتناء الصور مع قطع النظر عن الصلاه.

و يؤيده ما فى روايه قرب الاسناد [۱] من انه (ليس فيما لا يعلم شى ء فإذا علم فلينزع الستر و ليكسر رؤوس التماثيل). فان الظاهر ان الأمر بكسر رؤوس التصاوير لأجل كون البيت معدا للصلاه. و مع الإغضاء عما ذكرناه و تسليم ان البأس ظاهر فى المنع فالروايه معارضه بما دل على جواز الاقتناء كما سيأتى. و يضاف الى جميع ذلك انها ضعيفه السند و مجهوله الراوى.

الوجه السابع: ما دل [۲] على كراهه على «ع» وجود الصور فى البيوت،

فإنه بضميمه ما دل [۳] على ان عليا «ع» لم يكن يكره الحلال يدل على حرمه اقتناء الصور فى البيوت.

و فيه ان المراد من الحلال الذى كان على «ع» لا يكرهه المباح المتساوى طرفاه، لا ما يقابل الحرمه، لأن عليا «ع» كان يكره المكروه أيضا. و من هنا يظهر ان الكراهه المذكوره فى الروايه الأولى أعم من الحرمه و الكراهه المصطلحه. و إذن فلا دلاله فيها أيضا على حرمه اقتناء الصور.

---

[۱] مجهوله لعبد اللّه بن الحسن. راجع ج ۱ ئل باب ۴۴ كراهه الصلاه فى التماثيل من لباس المصلى ص ۲۷۴.

[۲] فى ج ۱ ئل باب ۳ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ۳۱۸ عن حاتم بن إسماعيل عن جعفر عن أبيه ان عليا كان يكره الصوره فى البيوت. مجهوله لحاتم

[۳] فى ج ۱ كا ص ۳۸۲ باب ۸۰ المعاوضه فى الطعام من المعيشه. و ج ۲ التهذيب باب بيع الواحد بالاثنين ص ۱۴۴. و ج ۱۰ الوافى باب ۹۱ المعاوضه فى الطعام ص ۷۹.

و ج ۲ ئل باب ۱۵ عدم جواز التفاضل فى الجنس الربوى

من أحكام الربا ص ۶۰۱ فی صحیحه أبی بصیر «و لم یکن علی یکره الحلال».

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۳۸

الوجه الثامن: روایه الحلبی [۱] فقد أمر الإمام «ع» فیها بتغییر رأس الصوره و جعلها کهیئه الشجر،

فتدل علی حرمه إبقاء الصور من غیر تغییر فیها.

و فیه ان أمر الإمام «ع» بتغییر الصوره فی الطنفسه التی أهدیت إلیه لیس إلا کفعله بنفسه، و من الواضح ان فعل الامام «ع» لا یدل علی الوجوب، و لا یقاس ذلک بسائر الأوامر الصادره منه «ع» الداله علی الوجوب، و قد تقدم نظیر ذلک فی البحث عن بیع الدراهم المغشوشه من أمره «ع» بکسر الدرهم المغشوش، و إلقائه فی البالوعه، علی ان الروایه مرسله، فلا یجوز الاستناد إلیها.

الوجه التاسع، صحیحه محمد بن مسلم المتقدمه (عن تماثیل الشجر و الشمس و القمر؟ فقال: لا بأس ما لم یکن شیئا من الحیوان).

فإنها ظاهره فی حرمه اقتناء الصور المحرمه، فإن التماثیل جمع تمثال بالفتح، و یجمع علی تمثالات. و علیه فالسؤال عن التماثیل إنما هو سؤال عن الصور الموجوده فی الخارج، فلا بد و أن یحمل علی الأمور المناسبه لها من البیع و الشراء و الاقتناء و التزین و نحوها، لا علی نفس عمل الصور، کما أن السؤال عن بقیه الأشیاء الخارجیه- من المأکولات و المشروبات و المرکوبات و المنکوحات و نحوها- سؤال عن الأفعال المناسبه لها، و الطارئه علیها بعد کونها موجوده فی الخارج. و إذن فالصحیحه داله علی حرمه اقتناء الصور المحرمه و بیعها و شرائها و التزین بها، کما هو واضح.

قال المحقق الایروانی: (و الجواب أما عن الصحیحه فبعد تسلیم السؤال فیها عن حکم الاقتناء و کون اقتنائها من منافعها. أن غایه ما یستفاد منهما ثبوت البأس، و هو أعم من التحریم.

و فیه أن کلمه البأس ظاهره فی المنع ما لم یثبت الترخیص من القرائن الحالیه أو المقالیه، کما أن مقابلها: أعنی کلمه لا بأس ظاهر فی الجواز المطلق.

فالإنصاف أنها ظاهره فی التحریم، إلا أنها معارضه بما دل [۲] علی جواز اقتناء الصور

---

[۱] فی ۱ ئل

باب ۴ عدم جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ۳۱۸: عن الطبرسی فی المکارم الأخلاق عن الحلبی عن أبی عبد اللّه «ع» قال: و قد أهدیت إلی طنفسه من الشام علیها تماثیل طائر فأمرت به فغیر رأسه فجعل کهیئه الشجر. مرسله. الطنفسه بالمثلثه فی الطاء و الفاء البساط و الحصیر و الثوب ج طنافس، و الکلمه من الدخیل.

[۲] عن الحلبی قال: قال أبو عبد اللّه «ع»: ربما قمت فأصلی و بین یدی الوساده و فیها تماثیل طیر فجعلت علیها ثوبا. صحیحه.

و عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبی جعفر «ع»: أصلی و التماثیل قدامی و أنا أنظر إلیها؟-

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۳۹

فلا بد من حملها علی الکراهه، کغیرها من الأخبار المتقدمه لو سلمت دلالتها علی الحرمه،

- قال: لا- اطرح علیها ثوبا لا بأس بها إذا کانت عن یمینک أو شمالک أو خلفک أو تحت رجلک أو فوق رأسک و إن کانت فی القبله فألق علیها ثوبا و صل. صحیحه. و أخرجها فی ج ۱ کا ص ۱۰۹ بتفاوت یسیر.

راجع ج ۱ التهذیب باب ما تجوز الصلاه فیه ص ۲۰۰. و ج ۵ الوافی باب ۵۸ ما لا ینبغی الصلاه عنده ص ۷۳. و ج ۱ ئل باب ۳۲ کراهه استقبال المصلی التماثیل من مکان المصلی ص ۳۰.

و عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر «ع» قال: لا بأس أن تصلی علی کل التماثیل إذا جعلتها تحتک. صحیحه.

و عنه قال: سألت أبا جعفر «ع» عن الرجل یصلی و فی ثوبه دراهم فیها تماثیل؟ فقال لا بأس بذلک. صحیحه.

و عن حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن الدراهم السود فیها التماثیل

أ يصلى الرجل و هى معه؟؟ فقال: لا بأس بذلك إذا كانت مواراه. صحيحه. و أخرجها فى ج ۱ كا باب ۶۰ اللباس الذى تكره فيه الصلاه ص ۱۱۲. و لكن لم يذكر كلمه «بذلك» و تدل على ذلك روايه ليث المرادى، و لكنها ضعيفه السند لمحمد بن سنان. راجع ج ۱ التهذيب باب ما تجوز الصلاه فيه من اللباس و المكان ص ۲۴۰. و ج ۵ الوافى ص ۲۳.

و ج ۱ ئل باب ۴۴ كراهه الصلاه فى التماثيل من لباس المصلى ص ۲۷۴.

و فى هذه المصادر من يب و الوافى و ئل، و فى ج ۱ كا ص ۱۰۹ عن ابن أبى عمير عن بعض أصحابه عن أبى عبد اللّه «ع» سألته عن التمثال تكون فى البساط فتقع عينك عليه و أنت تصلى؟ قال: إن كان بعين واحده فلا بأس و إن كان له عينان فلا. مرسله.

أقول: قد اشتهر بين الأصحاب قديما و حديثا أن مرسلات ابن أبى عمير من الامارات المعتبره التى يجب العمل بها كسائر الأمارات المعتبره. و لكن يرد عليه أولا: أنا نرى بالعيان و نشاهد بالوجدان أن فى مسندات ابن أبى عمير رجال ضعفاء، كما يتضح ذلك جليا لمن يلاحظ أصول الحديث و كتب الرجال، فنستكشف من ذلك أن مرسلاته أيضا على هذا النهج. و دعوى انه لم يرسل إلا عن الثقه دعوى جزافيه. إذ لم يثبت لنا ذلك من العقل و النقل.

و ثانيا: لو سلمنا أنه لم يرسل إلا عن الثقه، و لكن ثبوت الصحه عنده لا يوجب ثبوتها عندنا، لاحتمال اكتفائه فى تصحيح الروايه بما لا نكتفى به نحن، و لعلنا نعتبر شيئا فى-

بـل الظاهر من بعضـها ان النهى عن اقتناء الصور فى البيوت إنما هو من جهه كراهه الصـلاه إليها، و عليه فلا يكره الاقتناء فى غير بيوت الصلاه. و قد ذكر المصنف هنا جمله من الروايات [۱] و لكنها ضعيفه السند.

ثم ان مقتضـى العمومات الـداله على حليه البيع و نفوذه هو جواز بيع الصور و ان كان عملها حراما، لعدم الدليل على حرمه بيعها وضـعا و تكليفا، بل الظاهر من بعض الأحاديث الداله على جواز إبقاء الصور هو جواز بيعها، فان المذكور فيها جواز اقتناء الثياب و البسط و الوسائد التى فيها الصور، و من الواضح جدا انها تبتاع من السوق غالبا، و قد ذكرنا جمله منها فى الحاشيه، و المتحصل من جميع مـا ذكرنـاه: أن المحرم هو خصوص تصوير الصور لـذوات الأـرواح فقـط، و أمـا اقتناؤهـا و تزيين البيوت بها و بيعها و شراؤها فلا إشكال فى جوازها.

قوله و يؤيد الكراهه الجمع بين اقتناء الصور و التماثيل فى البيت.

أقول: قد عرفت

رواه الحديث لم يعتبره ابن أبى عمير فى هؤلاء. و لا يقاس ذلك بتوثيق النجاشى و أمثاله، و هو واضح.

و فى ج ۱ ئل باب ۴ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ۳۱۸: عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر «ع» قال: قال له رجل: رحمك اللّه ما هذه التماثيل التى أراها فى بيوتكم؟

فقال: هذا للنساء أو بيوت النساء. صحيحه.

و فى روايه جعفر بن بشير: كانت لعلى بن الحسين (ع) و ساء و أنماط فيها تماثيل يجلس عليها. مرسله.

الى غير ذلك من الروايات المذكوره فى الأبواب المزبوره و غيرها.

[۱] قوله و روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن الوساده؟).

أقول:

ضعيفه لعثمان بن عيسى. راجع ج ۲ کا ص ۲۲۶. و ج ۱۱ الوافی باب ۱۹۷ الفرش ص ۱۰۸. و ج ۱ ئل باب ۴ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ۳۱۸ قوله و روايه أخرى لأبى بصير قال: قلت لأبى عبد اللّه «ع»: إنا نبسط عندنا الوسائد. أقول: ضعيفه لعلى بن أبى حمزه البطائنى. راجع ج ۱۱ الوافی ص ۱۰۹.

قوله و روايه على بن جعفر عن أخيه عن الخاتم إلخ. و قوله: و عنه عن أخيه «ع» عن البيت إلخ. و قوله: و عن قرب الاسناد عن على بن جعفر إلخ. أقول: كلها مجهوله لعبد اللّه بن الحسن. راجع ج ۱ ئل باب ۴۴ كراهه الصلاه فى التماثيل من لباس المصلى ص ۲۷۴.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۴۱

أنه لا- دليل على حرمه اقتناء الصوره المحرمه، و أن مقتضى الجمع بين ما دل على جواز الاقتناء و بين ما دل على الحرمه هو حمل الثانى على الكراهه.

و يؤيد ذلك أيضا الأخبار المستفيضه [۱] المصرحه بأن الملائكه لا تدخل بيتا فيه صوره أو كلب أو إناء يبال فيه، و فى بعض أحاديث العامه «۱»: لا- تدخل الملائكه بيتا فيه كلب و لا- صوره تماثيل. و فى بعض أحاديثنا [۲] إضافه الجنب إلى الأمور المذكوره.

و وجه التأييد أن وجود الجنب و الكلب و الإناء الذى يبال فيه فى البيوت ليس من الأمور المحرمه فى الشريعه المقدسه، بل هو مكروه، و اتحاد السياق يقتضى كون اقتناء الصور فيها أيضا مكروها.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه من جواز اقتناء الصور و بيعها و شرائها بين كونها مجسمه و غير مجسمه، لاتحاد الأدله نفيا و إثباتا كما عرفت.

---

[۱]

فی ج ۲ کا ص ۲۲۶. و ج ۱ التهذیب آخر باب اللباس و المکان من الصلاه ص ۲۴۳. و ج ۱۱ الوافی ص ۱۰۷. و ج ۱ ئل باب ۳۳ کراهه الصلاه فی بیت فیه کلب من مکان المصلی ص ۳۰۰ عن ابن مروان عن أبی عبد اللّه «ع» قال: قال رسول اللّه (ص): إن جبرئیل أتانی فقال: إنا معاشر الملائکه لا تدخل بیتا فیه کلب و لا تمثال جسد و لا إناء یبال فیه. مجهوله لابن مروان.

و فی روایه عمرو بن خالد إنا لا ندخل بیتا فیه صوره إنسان. مرسله. و رواها فی ج ۱ کا ص ۱۰۹ بطریق آخر ضعیف لمعلی بن محمد. و رواها فی الموضع المتقدمه من ئل عن المحاسن بطریق معتبر.

و فی ج ۲ کا ص ۲۲۷. و ج ۱۱ الوافی ص ۱۰۸. و ج ۱ ئل باب ۴ جواز إبقاء التماثیل التی توطأ من أحکام المساکن ص ۳۱۸ عن رسول اللّه (ص) قال جبرئیل: إنا لا ندخل بیتا فیه تمثال لا یوطأ، الحدیث مختصر. ضعیف لعمرو بن شمر و عبد اللّه بن یحیی و أبیه. و غیر ذلک من الروایات الکثیره.

[۲] فی ج ۱ ئل باب ۳۳ کراهه الصلاه فی بیت فیه کلب من مکان المصلی ص ۳۰۰ عن المحاسن عن رسول اللّه (ص) فی حدیث: إن جبرئیل «ع» قال: إنا لا ندخل بیتا فیه کلب و لا جنب و لا تمثال یوطأ. ضعیفه لعمرو بن شمر و عبد اللّه بن یحیی و أبیه.

الظاهر أن النسخه الصحیحه: و لا تمثال لا یوطأ.

---

(۱) راجع ج ۷ ص ۲۶۸.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۴۲

حرمه التطفیف و البخس

اشاره

قوله الخامسه التطفیف حرام):

أقول: التطفیف

[۱] مثـل التقليل و زنا و معنى، و المراد به هنا أن يجعل الإنسان نفسه كيالا أو وزانا، فيقلل نصـيب المكيل له فى إيفائه و استيفائه على وجه الخيانه. و البخس [۲] نقص الشى ء عن الحد الذى يوجبه الحق على سبيل الظلم. و كيف كان فلا إشكال فى حرمتهما عند المسلمين قاطبه. و تدل على ذلک الأدله الأربعه.

أمـا الكتاب فقوله تعالى [۳]: (وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ). و قوله تعالى: «۱» (وَ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ). و قوله تعالى «۲»: (وَ لَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَ الْمِيزَانَ). و أما السنه فقد ورد النهى عن البخس و التطفيف فى جمله من الروايات [۴] و أما الإجماع فإنه و إن كان

---

[۱] فى ج ۲ تفسير التبيان للشيخ الطوسى ص ۷۶۰: المطفف المقلـل حق صاحبه بنقصانه عن الحق فى كيل أو وزن، و التطفيف التنقيص على وجه الخيـانه فى الكيل أو الوزن و فى مفردات الراغب: طفف الكيل قلل نصـيب المكيل له فى إيفائه و استيفائه. و عن المصباح: طففه فهو مطفف إذا كان أو وزن و لم يوف.

[۲] فى مفردات الراغب: البخس نقص الشى ء على سبيل الظلم. و فى القاموس:

البخس النقص و الظلم. و فى المنجد: بخسه بخسا نقصه و ظلمه.

[۳] سـوره المطففين، آيه: ۲. فى ج ۲ تفسـير التبيان ص ۷۶۰. و ج ۶ سـنن البيهقى ص ۳۲ عن ابن عبـاس: لما قـدم النبى (ص) المدينه كانوا من أخبث الناس كيلا فأنزل اللّه (وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ) فأحسنوا الكيل بعد ذلک.

[۴] فى ج ۱ كا ص ۳۷۱. و ج ۲ التهذيب ص ۱۲۰. و ج ۱۰ الوافى ص ۵۹.

و ج ۲ ئل باب ۱ استحباب التفقه من آداب التجاره ص ۵۷۴:

عن الأصبغ بن نباته قال:

سمعت أمير المؤمنين «ع» يقول على المنبر: يا معشر التجار الفقه ثم المتجر- ثلاثا- الى أن قال: التاجر فاجر و الفاجر فى النار إلا من أخذ الحق و أعطى الحق. ضعيفه لأبى جارود و عثمان بن عيسى. و غير ذلك من الروايات المذكوره فى المصادر المزبوره. و ج ٢ المستدرك باب ٣ ما يستحب للتاجر من آداب التجاره ص ۴۶۳.

---

(١) راجع سوره الأعراف، آيه: ٨٣. و سوره هود، آيه ٨۶. و سوره الشعراء آيه: ١٨٠.

(٢) سوره هود، آيه: ٨۵.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢۴٣

قائما على حرمه التطفيف و البخس، إلا أنه ليس إجماعا تعبديا، بل من المحتمل القريب أن يكون مدركه الكتاب و السنه، و أما العقل فلأن تنقيص حق الناس و عدم الوفاء به ظلم.

و قد استقل العقل بحرمته.

و مما ذكرناه ظهر ما فى كلام المحقق الايروانى من الوهن حيث قال: الظاهر بل المقطوع به أن التطفيف بنفسه ليس عنوانا من العناوين المحرمه: أعنى الكيل بالمكيال الناقص و كذا البخس فى الميزان مع وفاء الحق كاملا). و وجه الوهن أن التطفيف قد أخذ فيه عدم الوفاء بالحق، و البخس هو نقص الشى ء على سبيل الظلم، و هما بنفسهما من المحرمات الشرعيه و العقليه.

على أنه قد ثبت الذم فى الآيه الشريفه على نفس عنوان التطفيف، فان الويل كلمه موضوعه للوعيد و التهديد، و تقال لمن وقع فى هلاك و عقاب، و كذلك نهى فى الآيات المتعدده عن البخس كما عرفت آنفا. و ظاهر ذلك كون التطفيف و البخس بنفسهما من المحرمات الإلهيه

و فى ج ٢ ئل باب ۴۵ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ۴۶۴: عن عيون الأخبار عن

الرضا «ع» فإنه «ع» جعل البخس فى المكيال و الميزان من الكبائر.

أقول: فى خاتمه الوسائل ص ۵۱۹: و من ذلـک طريقه الى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السـلام فى كتابه إلى المأمون، و قد رواه فى عيون الأخبار بالسند الأول و الثانى جميعا و رواه أيضا عن حمزه بن محمد العلوى.

أقول: أما الطريق الأول فهو مجهول لعبـد الواحـد بن محمـد بن عبـدوس النيشابورى و على ابن قتيبه النيشابورى. و أما الثانى فهو مجهول للحاكم أبى محمد جعفر بن نعيم. و أما الثالث فهو مجهول لحمزه بن محمد العلوى.

و فى ج ۲ المستدرک باب ۳۹ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ۳۹۲:

عن أبى القـاسم الكوفى فى كتـاب الأخلاق عن أبى جعفر «ع» محمـد بن على «ع» قال: إذا ظهر الزناء فى أمتى كثر موت الفجأه فيهـم و إذا طففـت المكيـال أخـذهم اللّه بالسـنين و النقص. مرسله و فى ج ۲ ئـل باب ۴۱ تحريم التظـاهر بـالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ۵۱۱: كـا بإسـناده عن أبى جعفر «ع» قال: وجـدنا فى كتاب رسول اللّه (ص): إذا ظهر الزناء من بعـدى كثر موت الفجأه و إذا طفف الميزان و المكيال أخذهم اللّه بالسنين و النقص. حسنه لإبراهيم بن هاشم.

و فى روايه حمران عن أبى عبـد اللّه «ع» فى حـديث طويل عـدّ جمله من الأوصاف المحرمه الى ان قال: و رأيت الرجل معيشـته من نجس المكيال و الميزان. حسنه لإبراهيم بن هاشم و حمران

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۴۴

قوله ثم إن البخس فى العدد و الذرع يلحق به حكما و إن خرج عن موضوعه)

. أقول: قد عرفت أن التطفيف و البخس مطلق التقليل و النقص على

سبیـل الخیـانه و الظلم فی إیفـاء الحق و استیفـائه. و علیه فـذکر الکیـل و الوزن فی الآیه و غیرها إنما هو من جهه الغلبه، فلا وجه لإخراج النقص فی العدد و الذرع عن البخس و التطفیف موضوعا، و إلحاقهما بهما حکما.

صحه المعامله المطفف فیها و فسادها

قوله و لو وازن الربوی بجنسه فطفف فی أحدهما فإن جرت المعاوضه إلخ.

أقول قـد عرفت أنه لاـ إشـکال فی حرمه التطفیف تکلیفـا، فإجـاره نفسه علیه- کإجـاره نفسه علی سائر الأفعال المحرمه- محرمه وضعا و تکلیفا، کما عرفت مرارا.

و أما الکلام فی صحه المعامله المطفف فیها و فسادها فنقول: إن المعامله قد تقع علی الکلی فی الذمه، و قد تقع علی الکلبی فی المعین الخارجی، و قد تقع علی الشخص المعین الموجود فی الخارج المشار إلیه بالإشاره الحسیه.

أما علی الصورتین الأولتین فلا إشـکال فی صحه المعامله و عدم فسادها بالتطفیف الخارجی فإن المعامله قد انعقدت صحیحه، و لکن البـائع، أو من یباشـر الإقباض و التسـلیم طفف فی الکیل و الوزن، أو فی الـذرع و العـدد، و هو لا یوجب فسادها، بل یکون الدافع مشغول الذمه بما نقص عن الحق، و لا یفرق فی ذلک بین کون المعامله ربویه أو غیر ربویه کما هو واضح.

و علی الجمله: إن هاتین الصورتین خارجتان غما نحن فیه.

و أما علی الصوره الثالثه فربما یقال: ببطلان المعامله إذا وقعت علی المتاع الخارجی بما أنه مقـدر بمقـدار کذا فظهر عدم انطباق العنوان الملحوظ فی البیع علی المشـار إلیه الخـارجی و وجه البطلاـن أن ما هو معنون بعنوان کـذا غیره موجود فی الخارج، و ما هو موجود فی الخارج غیر معنون بذلک العنوان، و توهم إلغاء الإشاره أو الوصف فاسد، فان اللازم هو

الأخذ بكليهما، لتعلق قصد المتبايعين بهما.

و فيه أنه لا- وجه للبطلا-ن إذا تخلف العنوان، فـإنه ليس من العناوين المقومه، بل هو إما أن يكون مأخوذا على نحو الشـرطيه، أو على نحو الجزئيه كما سيجى ء. و لا يقاس ذلك بتخلف العناوين التى تعـد من الصور النوعيه عنـد العرف، كما إذا باع صـندوقا فظهر أنه طبل، أو باع ذهبا فظهر أنه مذهب، أو باع بغلا فظهر أنه حمار فان البطلان فى أمثالها ليس

من انفكاك العنوان عن الإشاره، بل من جهه عـدم وجود المبيع أصـلا، و قـد تقدم ذلك فى البحث عن بيع هياكل العباده و عن بيع الدراهم المغشوشه.

و ربما يقال: إن المورد من صغريات تعارض الإشاره و العنوان، و تقديم أحدهما على الآخر يختلف بحسب اختلاف الموارد.

و فيـه أن الكـبرى و إن كـانت مـذكوره فى كتـب الشـيعه و السـنه [۱] إلا- أنهـا لا- تنطبق على مـا نحن فيه، فـان البيع من الأـمور القصديه، فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصداه. نعم قد يقع التردد منهما فى مقام الإثبات من جهه اشتباه ما هو المقصود بالذات.

و الـذى ينبغى أن يقـال: إن الصور المتصوره فى المقام ثلاث، الاولى: أن يكون إنشاء البيع معلقا على كون المبيع متصـفا بصـفه خـاصه، بـأن يقول: بعتـك هـذا المتـاع الخـارجى على أن يكون منـا فظهر الخلاـف، و هـذا لا- إشـكال فى بطلـانه، لا- من جهه التطفيف، و لا من جهه تخلف الوصف، بل لقيام الإجماع على بطلان التعليق فى الإنشاء.

الثانيه: أن ينشأ البيع منجزا على المتاع الخارجى بشرط كونه كذا مقدار ثم ظهر الخلاف، و هذا لا إشكال فى صحته، فان تخلف الأوصاف غير المقومه للصوره النوعيه

لا يوجب بطلان المعامله، غايه الأمر أنه يوجب الخيار للمشترى.

الثالثه: أن يكون مقصود البائع- من قوله: بعتك هذا المتاع الخارجى بدينارين على أن يكون كذا مقدار- بيع الموجود الخارجى فقط، و كان غرضه من الاشتراط الإشاره إلى تعيين مقدار العوضين، و وقوع كل منهما فى مقابل الآخر بحيث يقسط الثمن على أجزاء المثمن، و عليه فإذا ظهر الخلاف صح البيع فى المقدار الموجود و بطل فى غيره، نظير بيع ما يملك و ما لا يملك، كالخنزير مع الشاه و الخمر مع الخل.

و الظاهر هى الصوره الأخيره، فإن مقصود البائع من الاشتراط المذكور ليس إلا بيان مقدار المبيع فقط، من غير تعليق فى الإنشاء، و لا اعتبار شرط فى المعامله كما هو واضح، هذا كله إذا لم يكن البيع ربويا.

و أما إذا كان ربويا، فان كان من قبيل الصوره الأولى بطل البيع للتعليق، مع قطع النظر

---

[١] فى ج ٢ شرح فتح القدير فى المهر ص ۴۶۴: إن الإشاره و التسميه إذا اجتمعا و المشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبره للتسميه، لأنها تعرف الماهيه و الإشاره تعرف الصوره، فكان اعتبار التسميه أولى، لأن المعانى أحق بالاعتبار، و إن كان المشار اليه من جنس المسمى إلا أنهما اختلفا وصفا فالعبره للإشاره، لأن المسمى موجود فى المشار اليه ذاتا و الوصف يتبعه، إلى أن قال: و الشأن فى التخريج على هذا الأصل.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ۲۴۶

عن التخلف، و كون المعامله ربويه، و إن كان من قبيل الصوره الثانيه بطل البيع، لكونه ربويا، مع قطع النظر عن تخلف الشرط. و إن كان من قبيل الصوره الثالثه قسط الثمن على الاجزاء، و صح البيع فى المقدار الموجود،

و بطل فی غیره.

التنجیم

اشاره

قوله السادسه: التنجیم «۱» حرام، و هو کما فی جامع المقاصد الإخبار عن أحکام النجوم.

أقول:

تحقیق المرام یبتنی علی مقدمتین:

المقدمه الاولی فی بیان أمرین:

الأمر الأول: أن أصول الإسلام أربعه:

الأول: الایمان باللّه، و الإقرار بوجوده، و کونه صانعا للعالم،

و بجمیع ما یحدث فیه من غرائب الصنع، و آثار الرحمه، و عجائب الخلق، و اختلاف الموجودات من الشمس و القمر و النجوم و الریاح و السحاب و الجبال و البحار و الأشجار و الاثمار، و اختلاف اللیل و النهار، فمن أنکر ذلک کان کافرا، کالدهریه القائلین: بکون الأمور کلها تحت سلطان الدهر بلا احتیاج الی الصانع، و کفره ثابت بالضروره من المسلمین، بل و من جمیع الملیین، و قد دلت الآیات الکثیره علی أن من لم یؤمن باللّه و أنکره فهو کافر.

الثانی: الإقرار بتوحیده تعالی،

و یقابله الشرک، و القول: بأن للعالم أکثر من صانع واحد، کما یقوله الثنویه و غیرهم، و کفر منکر التوحید ثابت بکثیر من الآیات- کقوله تعالی «۲»: (إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ)- و الروایات.

الثالث: الإیمان بنبوه محمد (ص) و الاعتراف بکونه نبیا مرسلا:

(لا- ینطق عن الهوی إِنْ هُوَ إِلّا وَحْیٌ یُوحی) و من أنکر ذلک- کالیهود و النصاری و أشباههم- کان کافرا بحکم الضروره من المسلمین، و قد دلت علیه جمله من الآیات و الروایات. و أما الإقرار بالأنبیاء السابقین فهو داخل فی الإقرار بما جاء به النبی (ص)، فإنکاره یوجب الکفر من جهه التکذیب النبی (ص).

الرابع: الایمان بالمعاد الجسمانی، و الإقرار بیوم القیامه و الحشر و النشر،

و جمع العظام البالیه، و إرجاع الأرواح فیها، فمن أنکر المعاد أو أنکر کونه جسمانیا فهو کافر بالضروره و لا بد و أن یعلم أن الإقرار بهذه الأمور الأربعه له موضوعیه فی التلبس بحلیه الإسلام، و إنکار أی واحد منها فی حد نفسه موجب للکفر، سواء کان مستندا الی العناد و اللجاج

---

(۱) نجم من التفعیل رعی النجوم و راقبها لیعلم منها أحوال العالم.

(۲) سوره التوبه، آیه: ۲۸.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۴۷

أم کان مستندا إلی الغفله و عدم الالتفات الناشئ عن التقصیر أو القصور، و قد دلت الآیات الکثیره أیضا علی کفر منکر المعاد.

الأمر الثانی: أنه یجب علی العباد الاعتراف بفرائض اللّه و سنن رسوله (ص)، و بما جاء به النبی (ص)،

فمن ترکها جاحدا و هو عالم بأن إنکاره هذا یستلزم تکذیب النبی (ص) فهو کافر، و إلا فلا ملازمه بین الإنکار و بین الکفر، و من هنا لا یحکم بکفر المخالفین فی الظاهر مع إنکارهم الولایه.

و قد دلت الآیات و روایات الفریقین علی اعتبار الأمور المذکوره فی الإسلام، و حقن الدماء، و حفظ الأموال، ففی موثقه سماعه «۱»: (الإسلام شهاده أن لا- إله إلا اللّه و التصدیق برسول اللّه به حقنت الدماء و علیه جرت المناکح و المواریث و علی ظاهره جماعه الناس). و فی روایه داود بن کثیر الرقی «۲»: (إن اللّه تعالی فرض فرائض موجبات علی العباد فمن ترک فریضه من الموجبات و جحدها کان کافرا). و من طرق العامه «۳» عن رسول اللّه (ص): (أقاتل الناس حتی یشهدوا أن لا- إله إلا- اللّه و یؤمنوا بی و ما جئت به فإذا فعلوا ذلک عصموا منی دماءهم و أموالهم).

المقدمه الثانیه: أنه لا إشکال فی اختلاف الأجرام العلویه

و الکیفیات الخاصه الحاصله بین الفلکیات بعضها مع بعض، و تأثیرها فی الأوضاع الأرضیه و الأجسام العنصریه، کتأثیر قرب الشمس من خط الاستواء و بعدها عنه فی اختلاف الفصول، و کزیاده الرطوبه فی الأبدان بزیاده نور القمر و نقصانها بنقصانه، و زیاده أدمغه الحیوانات و ألبانها بزیاده نوره و نقصانها بنقصانه، و زیاده البقول و الثمار نموا و نضجا احمرارا و اخضرارا عند زیاده نور القمر، بل ذکر المحقق البهائی فی الحدیقه الحلالیه ان المزاولین لها یسمعون صوتا من القثّاء و القرع و البطیخ عند تمدده وقت زیاده النور، و کزیاده المیاه فی البحار و الشطوط و الینابیع فی کل یوم من النصف الأول من الشهر و نقصانها یوما فیوما فی النصف الأخیر منه،

الی غیر ذلک من الآثار الواضحه التی یجوز الاعتقاد بها، و الإخبار عنها، من دون أن یترتب علیه محذور شرعا.

و أیضا لا إشکال فی جواز النظر إلی أوضاع الکواکب و سیرها، و ملاحظه اقتران بعضها مع بعض، و الإذعان بها و الإخبار عنها، کالإخبار عن سیر الکواکب حرکه سریعه من المشرق الی المغرب فی یوم و لیله التی بها یتحقق طلوعها و غروبها، و یتحقق اللیل

---

(۱) راجع ج ۳ الوافی ص ۱۸.

(۲) راجع ج ۳ الوافی ص ۴۰.

(۳) راجع ج ۸ سنن البیهقی ص ۲۰۲.

و النهار، کما حقق فی الهیئه القدیمه، و کالإخبار عن الخسوف و الکسوف، و عن ممازجات الکواکب و مقارناتها، و اختفائها و احتراقها، و نحوها من الأمور الواضحه المقره فی علم معرفه التقویم و علم الهیئه، فإن الإخبار عنها- نظیر الإخبار عن طلوع الشمس فی أول الیوم و عن غروبها فی آخره- مبنی علی التجربه و الامتحان و الحساب الصحیح الذی لا یتخلف غالبا، و من الواضح جدا أنه لا یرتبط شی ء منها بما نحن فیه، بل هی خارجه عن علم النجوم.

نعم إذا استند المخبر عن تلک الأمور إلی الظنون غیر المعتبره عقلا، و کان کلامه ظاهرا فی الإخبار الجزمی کان الإخبار حراما من جهه الکذب، و علیه فلا وجه لما ذکره المصنف من تجویز الأخبار عن سیر الکواکب مع الاستناد إلی الأمارات الظنیه.

إذا عرفت هاتین المقدمتین فنقول: قد اختلفت الأقوال فی جواز تعلم النجوم و تعلیمها و النظر فیها مع عدم اعتقاد تأثیرها أصلا و عدم جوازه.

و تنقیح المسأله و تهذیبها یقع فی أمور:

الأول: قال جمع من الفلاسفه: إن للأفلاک نفوسا ترتسم فیها صور المقدرات،

و یقال لها: لوح المحو و الإثبات، و إن الأفلاک متحرکه علی الاستداره و الدوام حرکه

إراديه اختياريه للشبه بعالم العقول: و الوصول الى المقصد الأقصى، و إنما مؤثره فى ما يحدث فى عالم العناصر من الموت و المرض و الصحه و الفقر و الغنى، و إن نظام الكل بشخصيته هو الإنسان الكبير، و العقول و النفوس بمنزله القوى العاقله و العامله التى هى مبادى الإدراكات و التحريكات و النفوس مفوضه إلى النفوس المنطبعه بمنزله الروح الحيوانى. و على الجمله التزموا بأن الموجودات الممكنه برمتها مفوضه إلى النفوس الفلكيه، و العقول الطوليه، و أن اللّه تعالى بعد خلقه العقل الأول منعزل عن التصرف فى مخلوقه.

و فيه أنه على خلاف ضروره الدين، و إجماع المسلمين، و الاعتقاد به كفر و زندقه، لكونه إنكارا للصانع، فإن الأدله العقليه و السمعيه من الآيات و الروايات مطبقه على إثبات الصانع، و إثبات القدره المطلقه له تعالى، و أن أزمه المخلوقات كلها فى قبضه قدرته، يفعل فيها ما يشاء، و لا يسئل عما يفعل و هم يسألون.

إلاـ أن يكون مراد الفلاسفه أن الفياض على الإطلاق فى جميع الحالات هو البارى تعالى و لكن إفاضه الوجود بواسطه النفوس الفلكيه، و هى طرق لوصول الفيض، و ليست مؤثره فى عالم العناصر ليلزم منه إنكار الصانع. و يظهر هذا من كلام جماعه منهم.

على أن الظاهر من الآيات و الروايات أن حركه الأفلاك إنما هى حركه قسريه،

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۴۹

و بمباشره الملائكه، فالاعتقاد على خلافه مخالف للشرع، و تكذيب النبى الصادق (ص) فى إخباره، فيكون كفرا، و إراده النفوس الفلكيه من الملائكه من تأويلات الملاحده، كما صرح به المجلسى (ره) فى اعتقاداته.

ثم إن الاعتقاد بالأمور المذكوره إنما يوجب الكفر إذا علم المعتقد بالملازمه بينها و بين إنكار

الصانع، أو تكذيب النبی (ص)، و إلا فلا محذور فيه، كما عرفت فی المقدمه الثانيه.

الأمر الثانی: أن يلتزم بتأثير الأوضاع الفلكيه و الكيفيات الكوكبيه بنفسها فی حوادث العوالم السفليه،

كتوسعه الرزق و أنوثه الولد و رجولته و صحه المزاج و سقمه و ازدياد الأموال و نقصانها و غيرها من الخيرات و الشرور، سواء قلنا بالنفوس الفلكيه أم لم نقل.

و هو علی وجهين، الأول: أن يكون ذلك عله تامه لحدوث الحوادث. و الثانی: أن يكون شريكا للعله فی الأمور المذكوره.

و كلا الوجهين باطل، لأنه إنكار للصانع، أو لتوحيده جل و علا، و الظاهر أنه لا خلاف فی ذلك بين الشيعه و السنه [١] بل قامت الضروره بين المسلمين علی كفر من اعتقد بذلك.

قال العلامه المجلسی فی مرآه العقول: (إن القول باستقلال النجوم فی تأثيرها كفر و خلاف لضروره الدين، و أن القول بالتأثير الناقص إما كفر أو فسق). و قال المحقق البهائی فی الحديقه الهلاليه: إن الالتزام بأن (تلك الأجرام هی العله المؤثره فی تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكه فی التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده و علم النجوم المبتنی علی هذا كفر. الی غير ذلك من كلمات الأعاظم الصريحه فيما ذكرناه.

---

[١] عن ابن أبی الحديد فی شرح نهج البلاغه: إن المعلوم ضروره من الدين إبطال حكم النجوم، و تحريم الاعتقاد بها، و الزجر عن تصديق المنجمين.

و فی ج ٣ سنن البيهقی ص ٣٥٨ فی حديث زيد الجهنی قال الشافعی: و أما من قال:

مطرنا بنوء كذا علی ما كان بعض أهل الشرك بعنوان من إضافه المطر الی أن أمطره نوء كذا فذلك كفره.

و فی الموضع المزبور عن الجهنی عن رسول اللّه (ص) قال اللّه: أصبح من عبادی مؤمن و كافر فأما من قال: مطرنا بفضل اللّه و رحمته فذلك

مؤمن بی کافر بالکوکب و أما من قال مطرنا بنوء کذا و کذا فذلک کافر بی مؤمن بالکوکب. و رواه العلامه (ره) مرسلا فی ج ۱ التذکره فی صلاه الاستسقاء: و رواه صاحب الوسائل أیضا مرسله فی ج ۲ ئل باب ۱۴ تحریم العمل یعلم النجوم من آداب السفر ص ۱۸۱.

فی لسان العرب ماده نوأ، قال أبو عبید: الأنواء ثمانیه و عشرون نجما معروفه

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۵۰

الأمر الثالث: أن یلتزم بکون أوضاع الکواکب [علامه علی حوادث عالم العناصر]

من التقارن و التباعد و الاتصال و التربیع و الاختفاء و غیرها من الحالات- علامه علی حوادث عالم العناصر التی تحدث بقدره اللّه و إرادته: بأن یجعل الوضع الفلانی علامه رجوله الولد، و الوضع الفلانی علامه أنوثته و هکذا، کما أن سرعه حرکه النبض علامه علی الحمی، و اختلاج بعض الأعضاء علامه علی بعض الحوادث المستقبله، و نصب العلم علامه علی التعزیه و الرثاء.

و هذا الوجه قد اختاره السید بن طاوس فی محکی کلامه فی رسالته النجومیه، و وافقه علیه جمع من الأعاظم، کالمحقق البهائی فی الحدیقه الهلالیه، و السید الجزائری فی شرح الصحیفه السجادیه «۱». و المحدث النوری فی المستدرک «۲» و غیرهم، و حملوا علیه ما روی من صحه علم النجوم و جواز تعلمه.

الأمر الرابع: أن یلتزم بأن اللّه تعالی قد أودع فی طبائع أوضاع الکواکب خصوصیات تقتضی حدوث بعض الحوادث

من غیر أن یکون لها استقلال فی التأثیر و لو بنحو الشرکه، و تلک الخصوصیات کالحراره و البروده المقتضیتین للإحراق و التبرید.

و هذان الوجهان و إن لم یکن الاعتقاد بهما موجبا للکفر بأنفسهما، إلا أنهما باطلان لوجوه الأول: أنه لا طریق لنا الی کشف هذا المعنی فی مقام الإثبات و إن کان ممکنا فی مقام الثبوت.

الثانی: أن ذلک مناف لإطلاق الروایات [۱] الداله علی حرمه العمل بعلم النجوم و جعلها

المطالع فی أزمنه السنه، و کانت العرب فی الجاهلیه إذا سقط منها نجم و طلع آخر قالوا:

لا بد من ان یکون عند ذلک مطر أو ریاح، فینسبون کل غیث عند ذلک الی ذلک النجم فیقولون مطرنا بنوء الثریا إلخ و إنما سمی نوءا لأنه إذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق: أی نهض و طلع.

[۱] فی ج ۲ ئل باب ۱۴ تحریم العمل بعلم النجوم من آداب السفر

ص ۱۸۱. و ج ۴ مرآه العقول ص ۴۱۰ عن عبد اللّه بن عوف بن الأحمر قال: لما أراد أمير المؤمنين «ع» المسير الى النهر و ان أتاه منجم فقال له: يا أمير المؤمنين لا تسر فی هذه الساعه و سر فی ثلاث ساعات يمضين من النهار فقال «ع»: و لم ذاك؟ قال: لأنک إن سرت فی هذه الساعه أصابک و أصاب أصحابک أذى و ضر شديد و إن سرت فی الساعه التی أمرتک ظفرت و ظهرت و أصبت كلما طلبت، فقال له أمير المؤمنين «ع»: تدری ما فی بطن هذه الدابه أذكر أم أنثى؟ قال: ان حسبت علمت، قال له أمير المؤمنين «ع»: من صدقک على هذا القول

---

(۱) ص ۱۸۱.

(۲) ج ۲ ص ۴۳۳.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۵۱

علامه على الحوادث، و ظاهر جمله من

كذب بالقرآن إن اللّه عنده علم الساعه و ينزل الغيث و يعلم ما فی الأرحام و ما تدری نفس ماذا تكسب غدا و ما تدری بأی أرض تموت إن اللّه عليم خبير ما كان محمد (ص) يدعی ما ادعيت أ تزعم أنک تهتدی إلى الساعه التی من سار فيها حاق به الضر؟؟ من صدق بهذا استغنى بقولک عن الاستعانه باللّه فی ذلک الوجه و أحوج إلى الرغبه إليک فی دفع المكروه عنه و ينبغی له ان يوليک الحمد دون ربه فمن آمن لک بهذا فقد اتخذک من دون اللّه ندا و ضدا، ثم قال «ع»: اللهم لا طير إلا طيرک و لا ضير إلا ضيرک و لا خير إلا خيرک و لا إله غيرک بل نكذب و مخالفک و نسير و نسير فی الساعه التی نهيت عنها. ضعيفه

لعبد اللّه ابن عوف و عمر بن سعد و محمد بن على القرشى و غيرهم، و لكن آثار الصدق منها ظاهره.

و قريب منه ما نقله السيد فى نهج البلاغه مرسلا: أعنى الخطبه ۷۶ من خطبه «ع» قوله:

حاق به الضر، أى أحاط به.

و فى الباب المزبور من ج ۲ ئل عن معان الاخبار عن الكابلى قال: سـمعت زين العابـدين الى ان قال: و الذنوب التى تظلم الهواء السحر و الكهانه و الايمان بالنجوم. ضعيفه لأحمد ابن يحيى بن زكريا و بكر بن عبد اللّه بن حبيب و غيرهما.

و فى ج ۴ مرآه العقـول ص ۴۱۴. و ج ۱۴ الوافى ص ۱۳۲. و ج ۲ ئل باب ۱۴ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السـفر ص ۱۸۱: عن عبـد الملك بن أعين قال: قلت لأبى عبد اللّه «ع»: انى قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجه فإذا نظرت الى الطالع و رأيت الطالع الشر جلست و لم أذهب فيها و إذا رأيت الطالع الخير ذهبت فى الحاجه؟ فقال لى:

تقتضى؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك. حسنه لعبد الملك.

و فى ج ۲ ئل باب ۵۲ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ۵۴۴. و ج ۲ المستدرك باب ۱۱ من آداب السفر ص ۲۳. و ج ۴ مرآه العقـول ص ۴۱۱. و الاحتجاج للطبرسـى ص ۱۹۱ فى حـديث احتجاج الصادق «ع» على الزنـديق، قال: فما تقول فى علم النجوم؟ قال «ع»: هو علم قلت منافعه و كثرت مضـراته لانه لا يـدفع به المقـدور و لا يتقى و المحـذور إن أخبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز من القضاء و ان أخبر هو بخير لم يستطع تعجيله و ان حدث به

سوء لم يمكنه صرفه و المنجم يضاد اللّه فى علمه بزعمه أن يرد قضاء اللّه عن خلقه. مرسله.

و فى الباب المذكور من ئل عن المحقق فى المعتبر و العلامه فى التذكره و الشهيدان قالوا:

من صدق كاهنا أو منجما فهو كافر بما أنزل على محمد (ص). مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۵۲

الروايات [۱] ان لعلم النجوم حقيقه واقعيه، و لكن لا يحيط بها غير علام الغيوب، و من

---

[۱] فى ج ۴ مرآه العقول ص ۴۱۰ عن قيس بن سعد قال: كنت كثيرا أساير أمير المؤمنين «ع» إذا سار الى وجه من الوجوه فلما قصد النهروان و صرنا بالمدائن و كنت يومئذ مسايرا له إذ خرج اليه قوم من أهل المدائن، الى ان قال: و كان فيمن تلقاه دهقان و كانت الفرس تحكم برأيه- فى النجوم فجرى بينه و بين على «ع» بعض الأسئله فقال الدهقان لا أدرى، ثم قال: على «ع»:- لو علمت ذلك لعلمت انك تحصى عقود القصب فى هذه الأجمه و مضى أمير المؤمنين فهزم أهل النهروان فقتلهم و عاد بالغنيمه و الظفر، فقال الدهقان: ليس هذا العلم بما فى أيدى أهل زماننا هذا علم مادته من السماء. ضعيفه لأبى جارود زياد من المنذر و فى الاحتجاج ص ۱۹۳. و الموضع المذكور من مرآه العقول عن أبان بن تغلب قال: كنت عند ابى عبد الله «ع» إذ دخل عليه رجل من أهل اليمن، الى أن قال «ع»:

ما صناعتك يا سعد؟ فقال: جعلت فداك أنا من أهل بيت تنظر بالنجوم لا يقال: إن باليمن أحدا أعلم بالنجوم منا، الى أن ذكر أبو عبد الله «ع» أمورا فقال له اليمانى: ما ظننت أن أحدا

يعلم هذا و ما يدرى ما كنهه. مرسله.

و فى ج ۴ كا بهامش مرآه العقول. و ج ۱۴ الوافى ص ۱۳۱. و ج ۲ ئل باب ۵۲ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ۵۴۳ عن هشام الخفاف قال: قال لى أبو عبد الله كيف بصيرك بالنجوم؟ قال: قلت: ما خلقت بالعراق أبصر بالنجوم منى، الى أن قال «ع»:

إن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم. مجهوله لحماد الأزدى و فى ج ۴ كا بهامش مرآه العقول ص ۳۳۴. و ج ۱۴ الوافى ص ۱۳۰. و ج ۲ ئل باب ۵۲ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ۵۴۳: عن عبد الرحمن بن سيابه عن أبى عبد الله «ع» بعد أن جوز النظر الى النجوم قال: انكم تنظرون فى شى ء منها كثيره لا يدرك و قليله لا ينتفع به. ضعيفه لعبد الرحمن بن سيابه. و مجهوله للحسن بن أسباط.

و فى ج ۱۴ الوافى ص ۱۳۲. و ج ۴ كا بهامش مرآه العقول ص ۳۹۶: عن سليمان ابن خالد قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الحر و البرد مما يكونان؟ فأجاب الإمام «ع» بما حاصله: أن المريخ كوكب حار و زحل كوكب بارد فكلما ارتفع المريخ درجه انحط زحل درجه فلذلك يشتد الحر فى الصيف و إذا انعكس الأمر اشتد البرد كما فى الشتاء و شده البرد فى الصيف أحيانا مستنده الى القمر و شده الحر فى الشتاء أحيانا مستنده الى الشمس.

حسنه لإبراهيم بن هاشم. الى غير ذلك من الروايات المذكوره فى الأبواب المتقدمه و غيرها و أكثرها مذكوره فى ج ۴ مرآه العقول ص ۴۰۸-

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۵۳

ارتضاه لغيبه، فلا يجوز لغيره أن يجعلها علامه على الحوادث.

و من هنا قال الشهيد فى محكى قواعده: (و أما ما يقال: من أن استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار، و غيرها من العاديات. الى أن قال: فهذا لا يكفر معتقده، و لكنه مخطئ أيضا).

الثالث: أن ذلك مناف للاخبار المتواتره الوارده فى الحث على الدعاء و الصدقات و سائر وجوه البر، و الدلاله على أنها ترد القضاء الذى نزل من السماء، و أبرم إبراما، و أنها ترد البلاء المبرم، و من الواضح جدا أن الالتزام بالوجهين المذكورين إنكار لذلك، و هو مستلزم للكفر من حيث إنه تكذيب النبى (ص)، و لا يفرق فى ذلك بين كون الالتزام بأن أوضاع الكواكب مجرد علامه على الحوادث، أو مؤثره فيها و لو بغير شعور و اختيار نظير الحراره و البروده.

لا- يقال: قد ورد فى بعض الأحاديث [۱] أنه يكره التزويج فى بعض الإيلام و الساعات لنحوستها كمحاق الشهر، و عند كون القمر فى برج العقرب، فيستفاد من ذلك أن سير الكواكب و أوضاعها علامه على بعض الحوادث.

فان ذلك لا ينافى ما قدمناه بعد أن كان المبين له هو الشارع على ألسنه أمنائه، و قد عرفت دلاله بعض الأخبار على أن لعلم النجوم حقيقه، و لكن لا يعلم بها غير علام الغيوب، و من ارتضاه لغيبه.

على أن ذلك أجنبى عما نحن فيه، فان كراهه التزويج فى تلك الأوقات ككراهه الصلاه فى المواضع المكروهه، و كراهه الجماع فى الأوقات المخصوصه، فلا- دلاله فى ذلك على المطلوب الأمر الخامس: هل يجوز تعلم علم النجوم فى حد ذاته من غير إذعان بتأثير الكواكب أم لا؟ نسب

الشهید فی محکی الدروس القول بالحرمه الی بعض الأصحاب، و لکن الظاهر

---

[۱] فی ج ۲ التهذیب باب من الزیادات فی فقه النکاح ص ۲۴۲. و ج ۳ ئل باب ۵۴ کراهه التزویج و القمر فی العقرب من مقدمات النکاح ص ۱۵: عن محمد بن حمران عن أبی عبد اللّه «ع»: من تزوج امرأه و القمر فی العقرب لم یر الحسنی. و عن الصدوق روی أنه یکره التزویج فی محاق الشهر.

و فی ج ۲ ئل باب ۱۱ کراهه السفر و القمر فی برج العقرب من آداب السفر ص ۱۸۱ عن الکلینی و الصدوق و المحاسن عن أبی عبد اللّه «ع» قال: من سافر أو تزوج و القمر فی العقرب لم یر الحسنی.

من بعض الأحادیث [۱] هو الجواز إذا کان ذلک لمجرد معرفه سیر الکواکب و أوضاعها الخاصه وفاقا لجمع من الأعاظم رضوان اللّه علیهم. و أما ما یوهم حرمه تعلم النجوم من أحادیث الشیعه «۱» و السنه «۲» فمحمول علی غیر هذه الصوره و اللّه العالم.

حفظ کتب الضلال

اشاره

قوله السابعه حفظ کتب الضلال حرام فی الجمله بلا خلاف.

أقول: قال الشیخ فی غنائم المبسوط: إذا وجد فی المغنم کتب نظر فیها- الی أن قال-: و إن کانت کتبا لا یحل إمساکه کالکفر و الزندقه و ما أشبه ذلک لا یجوز بیعه. ثم حکم بوجوب تمزیقها و إتلافها، و حکم بکون التوراه و الإنجیل من هذا القبیل، لوقوع التحریف فیهما. و نحوه العلامه فی غنائم التذکره.

ثم إن المراد بکتب الضلال کل ما وضع لغرض الإضلال و إغواء الناس، و أوجب الضلاله و الغوایه فی الاعتقادات أو الفروع. فیشمل کتب الفحش و الهجو و

السخريه، و كتب القصص و الحكايات و الجرائد المشتمله على الضلاله، و بعض كتب الحكمه و العرفان و السحر و الكهانه و نحوها مما يوجب الإضلال.

و قد استدل على حرمه الحفظ بوجوه:

الأول: حكم العقل بوجوب قلع ماده الفساد.

و فيه أن مدرك حكمه إن كان هو حسن العدل و قبح الظلم- بدعوى أن قلع ماده الفساد حسن، و حفظها ظلم و هتك للشارع- فيرد عليه أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم فى جميع الموارد، و إلا لوجب على اللّه و على الأنبياء و الأوصياء الممانعه عن الظلم تكوينا، مع أنه تعالى هو الذى أقدر الإنسان على فعل الخير و الشر، و هداه السبيل إما شاكرا، و إما كفورا.

---

[١] فى ج ۴ مرآه العقول ص ۴۱۴: عن ابن أبى عمير إنه قال: كنت أنظر فى النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فيدخلنى من ذلك شى ء فشكوت ذلك الى أبى الحسن موسى بن جعفر «ع» فقال: إذا وقع فى نفسك شى ء فتصدق على أول مسكين ثم امض فإن اللّه يدفع عنك. حسنه لإبراهيم بن هاشم. و قد تقدم فى روايه عبد الملك بن أعين. و روايه عبد الرحمن بن سيابه ما يدل على ذلك.

---

(١) راجع المصادر المذكوره و ج ۱۴ البحار ص ۱۴۵- ۱۵۶.

(٢) راجع ج ۸ سنن البيهقى ص ۱۳۸.

و إن كان مدرك حكمه وجوب الإطاعه و حرمه المعصيه، لأمره تعالى بقلع ماده الفساد فلا دليل على ذلك إلا فى موارد خاصه، كما فى كسر الأصنام و الصلبان و سائر هياكل العباده. و أما التمسك بروايه تحف العقول فى استفاده كليه الحكم فسيأتى الكلام فيه.

نعم إذا كان الفساد موجب لوهن الحق و سد بابه، و إحياء الباطل و تشييد كلمته وجب

دفعه، لأهميه حفظ الشريعه المقدسه، و لكنه أيضا وجوب شرعى فى مورد خاص، فلا يرتبط بحكم العقل بقلع ماده الفساد.

الوجه الثانى: قوله تعالى «۱»: (وَ مِنَ النّٰاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ).

فقد قيل «۲» فى تفسير الآيه: أن يشترى كتابا فيه لهو الحديث، فتشمل حفظ كتب الضلال أيضا.

و فيه أولا: أن المذموم فى ظاهر الآيه هو اشتراء لهو الحديث للإضلال، و من الواضح ان هذا المعنى أجنبى عن حفظ كتب الضلال، لعدم العلم بترتب الغايه المحرمه عليه، غايه الأمر احتمال ترتب الإضلال على الحفظ.

و ثانيا: أنا إذا سلمنا ذلك فالمستفاد من الآيه حرمه اشتراء كتب الضلال، و لا دلاله فيها على حرمه إبقائها و حفظها بعد الشراء، كما أن التصوير حرام، و أما اقتناؤه فليس بحرام، و الزناء حرام و تربيه أولاد الزناء ليس بحرام. و قد تقدم ذلك فى البحث عن جواز اقتناء الصور المحرمه.

و ثالثا: أنه قيل «۳»: إن الآيه قد نزلت فى النضر بن الحارث بن كلده، فإنه كان يشترى كتبا فيها احاديث الفرس من حديث رستم و إسفنديار، و كان يلهى الناس بذلك، و يظرف به ليصدهم عن سماع القرآن و تدبر ما فيه. نظير الجرائد المعروفه فى هذا الزمان فإنها مشتمله على الأمور اللاهيه التى تصد الناس عن الحق.

و رابعا: ما ذكره المحقق الايروانى من ان المراد من الاشتراء هو التعاطى، و هو كنايه عن التحدث به، و هذا داخل فى الإضلال عن سبيل اللّه بسبب التحدث بلهو الحديث و لا إشكال فى حرمه الإضلال، و ذلك غير ما نحن فيه من إعدام ما يوجب الإضلال.

---

(۱) سوره لقمان، آيه: ۵.

(۲) فى ج ۲ تفسير التبيان ص ۴۲۹: (وَ مِنَ النّٰاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ): أى يستبدل لهو الحديث، قيل فى معناه

قولان: أحدهما: أن يشترى كتابا فيه لهو الحديث.

الثانى: انه يشترى لهو الحديث عن الحديث.

(۳) راجع الموضع المزبور من التبيان.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۵۶

الوجه الثالث: قوله تعالى «۱»: (وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ).

و فيه ان قول الزور قد فسر بالكذب [۱]. و سيأتى فى مبحث حرمه الغناء تفسير قول الزور بالغناء فى جمله من الروايات، و لا منافاه بين التفسيرين، فان كلا منهما لبيان المصداق، و قد ذكرنا فى مبحث التفسير ان القرآن لا يختص بطائفه، و لا بمصداق و إلا لنفد بنفاد تلك الطائفه و انعدم ذلك المصداق، بل القرآن يجرى مجرى الشمس و القمر، كما فى عده من الروايات، و قد ذكرنا جمله منها فى مقدمات التفسير، و جمعها فى مشكاه الأنوار المعروف بمقدمه تفسير البرهان، و كيف كان فالآيه غريبه عما نحن فيه.

لا يقال: إن الآيه تدل على إعدام كتب الضلال، لكونها من أظهر مصاديق الكذب بل فى كذب على اللّه و رسوله.

فإنه يقال: غايه ما يستفاد من الآيه وجوب الاجتناب عن التكلم بالكذب، و أما إعدامه فلا، و إلا لوجب إعدام جميع ما فيه كذب كأكثر التواريخ و نحوها، و لم يلتزم به احد من المحصلين فضلا عن الفقهاء.

الوجه الرابع: ان جمله من فقرات روايه تحف العقول تدل على حرمه حفظ كتب الضلال:

منها قوله «ع»: (إنما حرم اللّه الصناعه التى يجى ء منها الفساد محضا) بدعوى أن مفهوم الحصر يقتضى حرمه الصناعه المحرمه بجميع منافعها، و منها الحفظ.

و فيه ان حرمه الصناعه لا- تلازم حرمه إبقاء المصنوع كما تقدم فى مبحث إبقاء الصور المحرمه، فغايه ما تدل عليه الروايه ان تأليف كتب الضلال أو استنساخها من المحرمات، لصدق الصناعه عليهما، و لا تدل على حرمه الإبقاء.

و منها قوله «ع»: (و ما يكون منه و فيه الفساد محضا- الى قوله «ع»- و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها). و فيه ان صدق التقلب على الحفظ ممنوع خصوصا إذا كان غرض الحافظ عدم وقوع كتب الضلال فى

أیدی الناس لتوجب إضلالهم.

و منها قوله «ع»: (أو یقوی به الکفر و الشرک فی جمیع وجوه المعاصی أو باب یوهن به الحق فهو حرام محرم بیعه و شراؤه و إمساکه).

و فیه ان الکبری و ان کانت مسلمه، و لکن للمناقشه فی الصغری مجالا واسعا، لمنع کون الحفظ تقویه للکفر و اهانه للحق، کما هو واضح، الا ان یکون بهذا الداعی.

---

[۱] فی ج ۲ تفسیر التبیان ص ۳۰۴: (و اجتنبوا قول الزور): یعنی الکذب، و روی أصحابنا انه یدخل فیه الغناء و سائر الأقوال الملهیه.

---

(۱) سوره الحج، آیه: ۳۱.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۵۷

و یضاف الی جمیع ما ذکرناه من الأجوبه أنها ضعیفه السند و غیر منجبره بشی ء کما تقدم، فلا تصلح أن تکون مستندا لشی ء من الأحکام الشرعیه.

الوجه الخامس: حسنه عبد الملک بن أعین التی تقدمت فی مبحث التنجیم،

حیث سأل عن ابتلائه بالنجوم (فقال لی: تقضی؟ قلت: نعم، قال: أحرق کتبت).

و فیه أن مقتضی التفصیل فیها القاطع للشرکه هو جواز الحفظ مع عدم الحکم.

الوجه السادس: الإجماع.

و فیه أولا: أنا لا نسلم تحققه علی المطلوب، و لذا قال فی الحدائق، ما حاصله: أنه لا دلیل علی حفظ کتب الضلال. و أما الوجوه التی أقاموها علی حرمته فهی تخمینیه اعتباریه لا یجوز الاعتماد علیها فی الأحکام الشرعیه.

و ثانیا: لو سلمنا تحققه علی المطلوب فلیس إجماعا تعبدیا، لاحتمال استناده الی الوجوه المذکوره فی المسأله. و لو سلمنا جمیع ذلک فالمتیقن من الإجماع ما یترتب علیه الإضلال خارجا، و لا ریب أن حرمه إضلال الناس عن الحق من الضروریات بین المسلمین، فلا یحتاج فی إثباتها إلی الإجماع.

ثم لو سلمنا حرمه حفظ کتب الضلال فإنه لا بأس بحفظها لردها، أو إظهار ما فیها من العقائد الخرافیه و القصص المضحکه و

الأحكام الواهيه، و مما ذكرناه ظهر حكم المعامله عليها وضعا و تكليفا، و كذلك ظهر حكم كتب المخالفين المدونه فى الفقه و العقائد و الأخبار و غيرها.

حرمه حلق اللحيه

اشاره

و لا بأس بالتعرض لحرمه حلق اللحيه إجابه لالتماس بعض الأفاضل. فنقول: المشهور بل المجمع عليه بين الشيعه و السنه [۱] هو حرمه حلق اللحيه،

و قد استدل عليها بوجوه:

اشاره

---

[۱] فى ج ۲ فقه المذاهب ص ۴۵: الحنفيه قالوا: يحرم حلق لحيه الرجل، و يسن ألا تزيد فى طولها على القبضه. المالكيه قالوا: يحرم حلق اللحيه. و فى ص ۴۶ الحنابله قالوا يحرم حلق اللحيه. و فى ص ۴۴ الشافعيه قالوا: أما اللحيه. فإنه يكره حلقها و المبالغه فى قصها و فى ج ۱ سنن البيهقى ص ۵۲ باب سنه المضمضه عن عائشه قالت: قال رسول اللّه (ص) عشر من الفطره قص الشوارب و إعفاء اللحيه، الحديث.

و فى ص ۱۴۹: عن ابن عمر عن النبى (ص) قال: أعفوا اللحى و أحفوا الشوارب و فى ص ۱۵۰ عنه (ص): جزوا الشوارب و أرخوا اللحى و خالفوا المجوس.

و فى ج ۷ سنن البيهقى ص ۳۱۱ عن النبى (ص) نهى عن نتف الشيب و قال: إنه من نور الإسلام. و عنه (ص): لا تنزعوا الشيب، الحديث.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۵۸

الوجه الأول: قوله تعالى «۱» فى التحدث عن قول الشيطان: (وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّهِ).

بدعوى أن حلق اللحيه من تغيير الخلقه، و كل ما يكون تغييرا لها فهو حرام.

و فيه أنه إن كان المراد بالتغيير فى الآيه المباركه تغييرا خاصا فلا شبهه فى حرمته على إجماله، و لكن لا دليل على كون المراد به ما يعم حلق اللحيه، و إن كان المراد به مطلق التغيير فالكبرى ممنوعه، ضروره عدم الدليل على حرمه تغيير الخلقه على وجه الإطلاق، و إلا لزم القول بحرمه التصرف فى مصنوعاته تعالى حتى بمثل جرى الأنهار و غرس الأشجار و حفر الآبار و قطع

الأخشاب و قلم الأظفار و غيرها من التغييرات فى مخلوقاته سبحانه.

و الظاهر أن المراد به تغيير دين اللّه الذى فطر الناس عليها وفاقا للشيخ الطوسى (ره) فى تفسيره [١]. و يدل

علیه قوله تعالی «۲»: (فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذٰلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ). و قد نقل الشیخ (ره) فی تفسیر الآیه أقوالا شتی، و لیس منها ما یعم حلق اللحیه.

الوجه الثانی: ما فی جمله من الروایات [۲] من الأمر بإعفاء اللحی و حف الشوارب، و النهی عن التشبه بالیهود و المجوس.

---

[۱] فی ج ۱ تفسیر التبیان ص ۴۷۱ و قوله تعالی: (وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَیُغَیِّرُنَّ خَلْقَ اللّهِ).

اختلفوا فی معناه، فعن ابن عباس فلیغیرن دین اللّه، و روی ذلک عن أبی جعفر و أبی عبد اللّه علیهما السلام. و قال مجاهد: کذب عکرمه فی قوله: إنه الإخصاء، و إنما هو تغییر دین اللّه الذی فطر الناس علیه فی قوله: فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذٰلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ. و قال قوم: هو الوشم. و قال عبد اللّه: لعن اللّه الواشمات و الموتشمات و المتفلجات المتغیرات خلق اللّه.

و أقوی الأقوال قول من قال: فَلَیُغَیِّرُنَّ خَلْقَ اللّهِ، بمعنی دین اللّه، بدلاله قوله: فِطْرَتَ اللّهِ، الآیه. و یدخل فی ذلک جمیع ما قاله المفسرون، لأنه إذا کان ذلک خلاف الدین فالآیه تتناوله، انتهی کلامه بأدنی تفاوت.

[۲] فی ج ۱ ئل باب ۶۷ عدم جواز حلق اللحیه من آداب الحمام ص ۸۰. و ج ۴ الوافی باب جز اللحیه ص ۹۹: عن الصدوق قال: قال رسول اللّه (ص): حفوا الشوارب و أعفوا اللحی و لا تتشبهوا بالیهود. مرسله.

قال: و قال رسول اللّه (ص): إن المجوس جزوا لحاهم و وفروا شواربهم و أما نحن نجز الشوارب و نعفی اللحی و هی الفطره. مرسله.

و فی الباب المزبور من ئل عن معانی الأخبار بإسناده عن علی بن غراب عن جعفر بن محمد عن أبیه عن جده قال: قال رسول اللّه (ص): حفوا الشوارب و أعفوا اللحی

و لا تشبهوا بالمجوس. ضعيفه للحسين بن إبراهيم و موسى بن عمران النخعى و الحسين بن يزيد و على ابن غراب.

---

(۱) سوره النساء، آيه: ۱۱۸.

(۲) سوره الروم، آيه: ۲۹.

و فيه أولا: أنها ضعيفه السند. و ثانيا: أنها لا تدل على الوجوب، فان من الواضح جدا أن إعفاء اللحى ليس واجبا، بل الزائد عن القبضه الواحده مذموم. نعم غايه الأمر أنه يستفاد منها الاستحباب. أقول: الظاهر أن الأمر بالإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهى عن التشبه باليهود ما ذكره المحدث القاسانى «ره» بعد نقل الحديث من أن (اليهود لا يأخذون من لحاهم، بل يطيلونها، فذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهى عن التشبه باليهود دليل على أن المراد بالاعفاء أن لا يستأصل و يؤخذ منها من دون استقصاء، بل مع توفير و إبقاء بحيث لا يتجاوز القبضه فتستحق النار). و على هذا فلا دلاله فى ذلك على حرمه حلق اللحيه، لأن المأمور به حينئذ هو الاعفاء و إبقاء اللحيه بما لا يزيد على القبضه، و هو ليس بواجب قطعا.

و أما النهى عن التشبه بالمجوس عقيب الاعفاء و الإحفاء فالمراد به أن لا تحلق اللحيه، و تترك الشوارب، كما يصنعون (قال رسول اللّه: إن المجوس جزوا الحاهم و وفروا شواربهم و أما نحن نجز الشوارب و نعفى اللحى و هى الفطره) و عليه فلا يدل هذا النهى على حرمه حلق اللحيه و ترك الشوارب معا، فان نفى التشبه يحصل بفعل أى منهما.

و أما ما يقال: من أن الروايات لا تدل على وجوب الاعفاء: لاشتمالها على قص الشوارب، و هو مستحب اتفاقا.

ففيه أن ظهور الأمر فى الوجوب إنما ترفع اليد عنه بمقدار ما ثبت

فیه الترخیص، و قد حققنا ذلک فی موضعه.

الوجه الثالث: روایه الجعفریات [۱] الداله علی أن حلق اللحیه من المثله، و من مثل فعلیه لعنه اللّه.

و فیه أولا: أنها مجهوله السند. و ثانیا: أن المثله هو التنکیل بالغیر بقصد هتکه و إهانته

---

[۱] فی ج ۱ المستدرک ص ۵۹ عن علی «ع» قال: قال رسول اللّه (ص): حلق اللحیه من المثله و من مثل فعلیه لعنه اللّه. مجهوله لموسی بن إسماعیل.

بحیث تظهر آثار فعل الفاعل بالمنکل به، و علیه فتکون الروایه داله علی حرمه هتک الغیر بإزاله لحیته، لکون ذلک مثله و المثله محرمه، فلا ترتبط بحلق اللحیه بالاختیار، سواء أ کان ذلک بمباشره نفسه أم بمباشره غیره.

و ثالثا: أن اللعن کما یجتمع مع الحرمه فکذلک یجتمع مع الکراهه أیضا، فترجیح أحدهما علی الآخر یحتاج إلی القرینه المعینه. و یدل علی هذا ورود اللعن علی فعل المکروه فی موارد عدیده، و قد تقدمت فی مسأله الوصل و النمص «۱» و من تلک الموارد ما فی وصیه النبی «ص» لعلی «ع» (قال: یا علی لعن الله ثلاثه: آکل زاده وحده و راکب الفلاه وحده و النائم فی بیت وحده).

و من ذلک یظهر بطلان الفرق بین اللعن المطلق و بین کون اللعن من الله أو من رسوله بتوهم أن الأول یجتمع مع الکراهه، لکونه ظاهرا فی العبد المطلق، بخلاف الثانی، فإنه یختص بالحرمه، لکونه ظاهرا فی إنشاء الحرمه. اللهم إلا أن یقال: إن الروایه المذکوره ضعیفه السند، و لم نجد فی غیرها ورود اللعن من الله علی فعل المکروه، و علیه فلا بأس فی ظهور ذلک فی الحرمه.

الوجه الرابع: ما دل [۱] علی عدم جواز السلوک مسلک أعداء الدین.

و من شعارهم حلق اللحیه.

و فیه أولا: أنه ضعیف السند. و ثانیا: أن السلوک مسلک أعداء الدین عباره عن اتخاذ سیرتهم شعارا و زیا، و هذا لا یتحقق

بمجرد الاتصاف بوصف من أوصافهم.

الوجه الخامس: قوله ص «٢» لرسولى كسرى (ويلكما من أمركما بهذا؟

قالا: أمرنا بهذا ربنا يعنيان كسرى فقال رسول الله (ص): (لكن ربى أمرنى بإعفاء لحيتى و قص شواربى).

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: ما تقدم من أن المأمور به إنما هو الإعفاء و هو ليس بواجب قطعا.

---

[١] فى ج ١ ئل باب ١٩ كراهه لبس السواد من لباس المصلى ص ٢٦٦: عن الفقيه بإسناده عن الصادق «ع» إنه قال: أوحى الله الى نبى من أنبيائه: قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس أعدائى و لا تطعموا مطاعم أعدائى و لا تسلكوا مسالك أعدائى فتكونوا أعدائى كما كما هم أعدائى. ضعيفه للنوفلى.

---

(١) ص ٢٠٤.

(٢) راجع ج ١ المستدرك ص ٥٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٦١

الوجه السادس: قوله «ع» [١]: (أقوام حلقوا اللحى و فتلوا الشوارب فمسخوا).

و فيه أن الروايه و إن كانت ظاهره فى الحرمه، إلا أنها ضعيفه السند.

الوجه السابع: و هو العمده صحيحه البزنطى [٢] الدلاله على حرمه حلق اللحيه و أخذها و لو بالنتف و نحوه. و تدل على ذلك أيضا السيره القطعيه بين المتدينين المتصله إلى زمان النبى (ص)، فإنهم ملتزمون بحفظ اللحيه، و يذمون حالقها، بل يعاملونه معامله الفساق فى الأمور التى تعتبر فيها العداله. و يؤيد ما ذكرناه دعوى الإجماع عليه، كما فى كلمات جمله من الأعلام، و عدم نقلهم الخلاف فى المقام من الشيعه و السنه، كما هو كذلك و اللّه العالم.

---

[١] فى ج ١ كا بهامش مرآه العقول باب ما يفصل به بين دعوى المحق و المبطل فى أمر الإمامه ص ٢٥۴. و ج ٢ الوافى ص ٣٣. و ج ١ ئل باب ۵۶ عدم جواز حلق اللحيه من آداب الحمام ص ٨٠ عن حبابه الوالبيه قالت: رأيت أمير المؤمنين «ع» فى شرطه الخميس و معه دره

لها سبابتان يضرب بها بياعی الجری و المارماهی و الزمار و يقول لهم: يا بياعی مسوخ بنی إسرائيل و جند بنی مروان، فقام إليه فرات بن أحنف فقال: يا أمير المؤمنين و ما جند بنی مروان؟ قال فقال له: أقوام حلقوا اللحی و فتلوا الشوارب فمسخوا إلخ.

مجهوله لمحمد بن إسماعيل و عبد اللّه بن أيوب و عبد اللّه بن هاشم و غيرهم.

قال فی مرآه العقول: الوالبيه نسبه الی والبه موضع بالباديه من اليمن. و فی النهايه:

الشرطه أول طائفه من الجيش تشهد الواقعه. و الخميس و منهم من يشدد و لعله تصحيف الجيش سمی به لأنه مقسوم بخمسه أقسام: المقدمه و الساقه و الميمنه و الميسره و القلب.

و قيل: لأنه تخمس فيه الغنائم، انتهی.

و الدره بكسر الدال و تشديد الراء السوط. و السبابه بالتخفيف رأس السوط.

و الجری بكسر الجيم و تشديد الراء و الياء نوع من السمک لا فلوس له، و كذا المارماهی بفتح الراء، و كذا الزمار بكسر الزاء و تشديد الميم.

و المسوخ بضم الميم و السين جمع المسخ بالفتح و إنما سموا بالمسوخ، لكونها علی خلقتها، و ليست من أولادها، لأنهم ماتوا بعد ثلاثه أيام كما ورد فی الخبر. و جند بنی مروان قوم كانوا فی الأمم السالفه. انتهی كلام المجلسی.

[۲] فی ج ۱ ئل باب ۵۲ استحباب تخفيف اللحيه من آداب الحمام ص ۸۰ عن محمد بن إدريس فی آخر السرائر نقلا عن جامع البزنطی صاحب الرضا «ع» قال: و سألته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟ قال: أما من عارضيه فلا بأس و أما من مقدمها فلا.

صحيحه. و رواها علی بن جعفر فی كتابه، إلا أنه قال فی آخرها:

فلا يأخذ.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۶۲

و موضوع حرمه حلق اللحيه هو إعدامها، و عليه فلا يفرق فى ذلك بين الحلق و النتف و غيرهما مما يوجب إزاله الشعر عن اللحيه. أما مقدار اللحيه فى جانب القله فلم يرد فى تحديده نص خاص، فالمدار فى ذلك هو الصدق العرفى، و على هذا فإذا أخذت بمثل المكينه و المقراض أو غيرهما- بحيث لم تصدق اللحيه على الباقى- كان حراما.

موضوع الرشوه و حقيقتها

اشاره

قوله الثامنه الرشوه حرام.

أقول: لم نجد نصا من طرق الخاصه و من طرق العامه يحقق موضوع الرشوه، و يبيّن حقيقتها، غير أنه ورد فى بعض الروايات أنها تكون فى الأحكام، و لكنها لم توضح أن الرشوه هل هى بذل المال على مطلق الحكم، أو على الحكم بالباطل؟ بل لا يفهم منها الاختصاص بالأحكام، و إلا لما صح إطلاقها فى غيرها.

و كيف كان فلا بد فى تحقيق مفهومها من الرجوع الى العرف و اللغه و كلمات الأصحاب.

ففى المستند «۱» أن مقتضى كلام الأكثر و المتفاهم فى العرف أن الرشوه عامه لكل ما يدفع من المال للحاكم، سواء أ كان لحق أم كان لباطل، و حكى ذلك عن تصريح والده، ثم قال و هو الظاهر من القاموس و الكنز و مجمع البحرين.

و يدل عليه استعمالها فيما أعطى للحق فى الصحيح عن رجل يرشو الرجل على أن يتحول عن منزله فيسكنه غيره؟ قال: لا بأس فإن الأصل فى الاستعمال إذا لم يعلم الاستعمال فى غيره الحقيقه، كما حقق فى موضعه. انتهى ملخص كلامه، و سنذكر الروايه فى البحث عن حكم الرشوه فى غير الاحكام و عن حاشيه الإرشاد إن الرشوه ما يبذله المتحاكمان. و فى كلمات جماعه ان الرشوه

ما يبذله المحقق ليحكم له بحق بحيث لو لم يبذله لأبطل حقه، و لحكم عليه بالباطل، الى غير ذلك من كلمات الأصحاب بمضامين مختلفه.

و المتحصل من كلمات الفقهاء رضوان اللّه عليهم، و من أهل العرف و اللغه [۱] مع ضم

---

[۱] فى مجمع البحرين: رشا، فى الحديث لعن رسول اللّه (ص) الراشى و المرتشى و الرائش: يعنى المعطى للرشوه و الآخذ لها و الساعى بينهما يزيد لهذا و ينقص لهذا و هو الرائش. و الرشوه بالكسر ما يعطيه الشخص الحاكم و غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد و قل ما تستعمل إلا فيما يتوصل به الى إبطال حق أو تمشيه باطل.

و كذلك ما عن المصباح. و فى القاموس: الرشوه مثلثه الجعل ج رشى «بالفتح»

---

(۱) ج ۲ ص ۵۲۶.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۶۳

بعضها الى بعض أن الرشوه ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حق أو تمشيه باطل أو للتملق، أو الوصله إلى الحاجه بالمصانعه، أو فى عمل لا يقابل بالأجره و الجعل عند العرف و العقلاء و إن كان محطا لغرضهم و موردا لنظرهم.

بل يفعلون ذلك العمل للتعاون و التعاضد فيما بينهم، كإحقاق الحق، و إبطال الباطل، و ترك الظلم و الإيذاء أو دفعهما، و تسليم الأوقاف- من المدارس و المساجد و المعابد و نحوها- الى غيره، كأن يرشو الرجل على ان يتحول عن منزله فيسكنه غيره، أو يتحول عن مكان فى المساجد فيجلس فيه غيره، الى غير ذلك من الموارد التى لم يتعارف أخذ الأجره عليها.

نعم ما ذكره فى القاموس من تفسير الرشوه بمطلق الجعل محمول على التفسير بالأعم، كما هو شأن اللغوى أحيانا، و إلا لشمل الجعل فى مثل قول

القائل: من رد عبدى فله ألف درهم، مع انه لا يقول به أحد.

حرمه الرشوه

ما حكم الرشوه؟ الظاهر بل الواقع لا خلاف بين الشيعه و السنه [1] فى الجمله للآخذ و المعطى، بل عن جامع المقاصد أجمع أهل الإسلام على تحريم الرشا فى الحكم، سواء أ كان الحكم لحق أم لباطل، و سواء أ كان للباذل أم عليه. و فى تجاره المسالك على تحريمه إجماع المسلمين.

و تدل على حرمتها فى الجمله الروايات المتظافره «و سنذكرها فى الحاشيه». و قوله تعالى «1»: (وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوالِ النّاسِ بِالْإِثْمِ).

و رشى «بالكسر». و فى المنجد: الرشوه مثلثه ما يعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل. و فى أقرب الموارد: رشاه مراشاه صانعه، و الرشوه مثلثه ما يعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل، و ما يعطى للتملق.

و عن النهايه: الرشوه الوصله إلى الحاجه بالمصانعه، فالراشى الذى يعطى ما يعينه، فاما ما يعطى توصلا إلى أخذ حق أو دفع ظلم فغير داخل فيه.

[1] فى ج ١٠ سنن البيهقى ص ١٣٩: عن عبد اللّه بن عمر قال: لعن رسول اللّه (ص) الراشى و المرتشى. و فى حديث آخر عن السحت فقال: الرشا.

و فى ج ۵ شرح فتح القدير ص ۴۶۷: يحرم قبول الهديه عند الخصوصيه.

---

(1) سوره البقره، آيه: ١٨۴.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢۶۴

و وجه الدلاله انه تعالى نهى عن الأدلاء بالمال الى الحكام لإبطال الحق و إقامه الباطل حتى يأكلوا بذلك فريقا من أموال الناس بالإثم و العدوان. و هذا هو معنى الرشوه، و إذا حرم الإعطاء حرم الأخذ أيضا، للملازمه بينهما.

لا يقال: إن الآيه إنما نزلت فى خصوص أموال

اليتامى و الوديعه و المال المتنازع فيه، و قد نهى اللّه تعالى فيها عن إعطاء مقدار من تلك الأموال للقضاء و الحكام لأكل البقيه بالإثم و العدوان، و على هذا فهى أجنبيه عن الرشوه.

فإنه يقال: نعم قد فسرت الآيه الشريفه بكل واحد من الأمور المذكوره [۱] إلا أن هذه التفاسير من قبيل بيان المصداق، و القرآن لا يختص بطائفه، و لا بمصداق، بل يجرى كجرى الشمس و القمر، كما دلت عليه جمله من الروايات، و قد ذكرناها فى مقدمه التفسير على أن فى مجمع البحرين عن الصحاح إن قوله تعالى: (وَ تُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكّامِ) يعنى الرشوه و قد يتوهم ان الآيه ليست لها تعرض لحكم الرشوه، فإن قوله تعالى: (وَ تُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكّامِ) ظاهر فى ان المحرم هو الأدلاء بأموال الناس الى الحكام ليستعين بهؤلاء على أكل فريق آخر من أموال الناس بالإثم، و من المعلوم ان الرشوه هى ما يعطيها الراشى من مال نفسه لإبطال حق أو إحقاق باطل.

و فيه أولا: ان الرشوه فى العرف و اللغه أعم من ذلك، كما تقدم، فلا وجه للتخصيص بقسم خاص.

و ثانيا: انه لا ظهور فى الآيه المباركه فى كون المدفوع الى الحكام مال الغير، بل هى أعم من ذلك، أو ظاهره فى كون المدفوع مال المعطى. و مجمل القول ان حرمه الرشوه فى الجمله من ضروريات الدين، و مما قام عليه إجماع المسلمين، فلا حاجه الى الاستدلال عليها.

ثم ان تفصيل الكلام فى أحكام الرشوه ان القاضى قد يأخذ الرشوه من شخص ليحكم له بالباطل مع العلم ببطلان، الحكم، و قد يأخذها ليحكم للباذل مع جهله، سواء طابق حكمه الواقع أم لم يطابق، و قد يأخذها

ليحكم له بالحق مع العلم و الهدى من اللّه تعالى.

اما الصورتان الأوليان فلا شبهه فى حرمتهما، فان الحكم بالباطل، و الإفتاء و القضاء مع الجهل بالمطابقه للواقع محرمان بضروره الدين و إجماع المسلمين، بل هما من الجرائم

---

[١] فى ج ١ تفسير التبيان ص ٢٠٨ قوله تعالى: (وَ تُدْلُوا بِهٰا إِلَى الْحُكّٰامِ). و قيل فى معناه قولان: أحدهما: قال ابن عباس و الحسن و قتاده: إنه الوديعه و ما تقوم به بينه.

الثاني: قال الجبائى فى مال اليتيم الذى فى يد الأوصياء.

و فى مجمع البحرين عن الصحاح (و تدلوا بها الى الحكام): يعنى الرشوه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢۶۵

الموبقه و الكبائر المهلكه.

و يدل على حرمتها أيضا العقل و الكتاب [١] و السنه [٢].

و على هذا فمقتضى القاعده حرمه الرشوه فى كلتا الصورتين لما عرفت فى أوائل الكتاب من حرمه المعامله على الأعمال المحرمه وضعا و تكليفا، على أن الروايات من الشيعه [٣]

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه‍ ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٢۶۵

---

[١] فى سوره المائده، آيه: ۴٨، قوله تعالى: (وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكٰافِرُونَ).

و فى سوره الانعام آيه: ١١۶ قوله تعالى (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلّٰا يَخْرُصُونَ) و فى سوره يونس، آيه: ٣٧. و سوره النجم، آيه: ٢٩ قوله تعالى (إِنَّ الظَّنَّ لٰا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً).

و فى سوره يونس أيضا آيه: ۶٠ قوله تعالى (قُلْ آللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ).

و فی سوره بنی إسرائیل آیه: ۳۸ قوله تعالی (وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ).

[۲] راجع ج ۳ ئل باب ۶ عدم جواز القضاء بالرأی من

أبواب صفات القاضى، و ج ۲ كا ص ۳۵۷. و ج ۹ الوافى باب خطر الحكومه ص ۱۳۲. و ج ۱ الوافى باب النهى عن القول بغير علم ص ۴۸. و ج ۳ المستدرك باب ۶ عدم جواز القضاء بالرأى من صفات القاضى ص ۱۷۵. و ج ۱۰ سنن البيهقى ص ۱۱۶.

[۳] فى ج ۲ ئل باب ۳۲ تحريم أجر الفاجره مما يكتسب به ص ۵۳۸: عن الصدوق فى وصيه النبى (ص) قال: يا على من السحت ثمن الميته و الرشوه فى الحكم. أقول: رجال سند هذه الوصيه مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها و اعتبارها من جهته.

و عن الخصال بإسناده عن عمار بن مروان قال: قال أبو عبد اللّه «ع»: و أما الرشا يا عمار فى الاحكام فان ذلك الكفر باللّه العظيم و برسوله (ص). صحيحه.

و عن الطبرسى فى مجمع البيان عن النبى (ص): إن السحت هو الرشوه فى الحكم و عن أبى عبد اللّه- الى أن قال- فأما الرشا فى الحكم فهو الكفر باللّه. مرسله.

و فى الباب ۳۲ المذكور من ئل. و ج ۱ كا باب ۴۲ السحت من المعيشه ص ۳۴۳.

و ج ۱۰ الوافى ص ۴۲ عن أبى عبد اللّه «ع»: فأما الرشا فى الحكم فهو الكفر باللّه العظيم جل اسمه و برسوله. ضعيفه لسهل. و رواها الشيخ فى ج ۲ التهذيب ص ۱۱۰ بسند صحيح و فى ج ۲ التهذيب ص ۶۹. و ج ۲ كا باب ۵ من القضاء ص ۳۵۸. و ج ۳ ئل باب ۸ تحريم الرشوه فى الحكم من آداب القضاء ص ۳۹۶: عن سماعه عن أبى عبد اللّه «ع» قال: الرشا فى الحكم هو الكفر باللّه.

موثقه لزوجه و سماعه.

الی غیر ذلک من الروایات المذکوره فی المصادر المتقدمه.

و ج ۲ المستدرک باب ۵ تحریم أجر الفاجره مما یکتسب به ص ۴۲۶. و ج ۲۳ البحار ص ۱۷. و غیر ذلک من المواضع.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۶۶

و السنه [۱] قد أطبقت علی حرمه الرشاء فی الحکم.

و أما الصوره الثالثه فمقتضی القاعده فیها جواز أخذ المال علی القضاء و الإفتاء، فإن عمل المسلم محترم فلا یذهب هدرا، و أما الآیه المتقدمه فلا تشمل المقام، لاختصاصها بالحکم بالباطل کما عرفت. نعم الحرمه فیها هی مقتضی إطلاق الروایات المتقدمه الداله علی ذلک، و هذا المعنی هو الذی تقتضیه مناسبه الحکم و الموضوع، فان القضاء من المناصب الإلهیه التی جعلها اللّه للرسول، فلا ینبغی لمن یتفضل علیه اللّه بهذا المنصب الرفیع أن یأخذ علیه الأجره.

و مع الإغضاء عن جمیع ما ذکرناه ففی الروایات الداله علی حرمه أخذ الأجره علی القضاء غنی و کفایه «و سنتعرض لهذه الروایات فی البحث عن حکم أخذ الأجره علی القضاء» إذ الظاهر من الأجره فیها الجعل المأخوذ للقضاء دون الأجر المقرر من قبل السلطان و لو کان جائزا، فإنه لا شبهه فی جواز أخذه إذا کان الدخول فیه بوجه محلل کعلی بن یقطین و النجاشی و أمثالهما.

لا یقال: إن الرشوه فی اللغه ما یؤخذ لإبطال حق أو إحقاق باطل، فلا تصدق علی ما یؤخذ للقضاء بما یحق.

فإنه یقال: إن مفهوم الرشوه أعم من ذلک کما عرفت، فلا وجه للحصر، و تقیید المطلقات. علی أن الأمور التی یکون وضعها علی المجانیه فإن أخذ الأجره علیها بعد رشوه فی نظر العرف، و من هذا القبیل القضاوه و الإفتاء. نعم لو فرضنا

قصور الأدله المتقدمه عن إثبات الحرمه كان مقتضى أصاله الحل هو الإباحه، بل و هو مقتضى عمومات صحه المعاملات، كأوفوا بالعقود، و تجاره عن تراض، و أحل اللّه البيع، و غيرها.

قوله و ظاهر روايه حمزه بن حمران.

أقول: ربما يقال بجواز أخذ الأجره على القضاوه الحقه، لقوله «ع» فى روايه حمزه بن حمران [۲] عن المستأكلين بعلمهم: إنما

---

[۱] فى ج ۱۰ سنن البيهقى ص ۱۳۹ فى جمله من الأحاديث: إن الرشا فى الحكم هو الكفر.

[۲] فى ج ۳ ئل باب ۱۱ وجوب الرجوع فى القضاء الى رواه الحديث من أبواب صفات القاضى ص ۳۸۵. و ج ۱ الوافى باب المستأكل بعلمه ص ۵۲: عن معانى

ذلك الذى يفتى الناس بغير علم، و لا هدى من اللّه ليبطل به الحقوق طمعا فى حطام الدنيا، فان الظاهر منها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل، أو مع عدم معرفه الحق، فيجوز الاستيكال مع العلم بالحق.

و قد يدعى كون الحصر إضافيا بالنسبه إلى الفرد الذى ذكره السائل، فلا يدل إلا على عدم الذم على هذا الفرد المخصوص دون سائر الأفراد التى لا تدخل فى الحصر إلا أن هذه الدعوى خلاف الظاهر.

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أنها مسوقه لدفع توهم السائل أن من تحمل علوم الأئمه و بثها فى شيعتهم و وصل اليه منهم البر و الإحسان بغير مطالبه كان من المستأكلين بعلمه. فأجاب الإمام «ع» بأن هذا ليس من الاستيكال المذموم، و إنما المستأكلون الذين يفتون بغير علم لإبطال الحقوق. و على هذا فمفهوم الحصر هو العقد السلبى المذكور فى الروايه صريحا و ليس فيها تعرض لأخذ الأجره

على الحكم بالحق، لا مفهوما و لا منطوقا.

و أما ما ذكره أخيرا من كون الحصر ليس إضافيا فهو متين، و لكن لا ـ من جهه كونه خلاف الظاهر، بل من جهه أنه لا معنى للحصر الإضافى فى قبال الحصر الحقيقى، غايه الأمر أن دائره الحصر تختلف سعه و ضيقا، و قد تقدم ذلك فى أول الكتاب «۱».

و قال العلامه فى المختلف «۲»: (إن تعين القضاء عليه- إما بتعيين الامام «ع» أو بعقد غيره، أو بكونه الأفضل، و كان متمكنا- لم يجز الأجر عليه. و إن لم يتعين- أو كان محتاجا- فالأقرب الكراهه. لنا الأصل الإباحه على التقدير الثانى، و لأنه فعل لا يجب عليه فجاز أخذ الأجر عليه. أما مع التعيين فلأنه يؤدى واجبا، فلا يجوز أخذ الأجره عليه كغيره من العبادات الواجبه).

و فيه أنه لا وجه لذكر هذا التفصيل فى المقام، فإن حرمه الأجره على القضاء لكونه واجبا عينيا أو كفائيا من صغريات البحث عن أخذ الأجره على الواجب الذى سيأتى الكلام فيه. و كلامنا هنا فى حكم أخذ الرشوه على القضاء من حيث هى رشوه، لا عن جهات

الاخبار عن ابن حمران قال: سمعت أبا عبد اللّه «ع» يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت إن فى شيعتك قوما يتحملون علومكم و يبثونها فى شيعتكم فلا يعدمون منهم البر و الصله و الإكرام؟ فقال: ليس أولئك بمستأكلين إنما ذلك الذى يفتى بغير علم و لا هدى من اللّه ليبطل به الحقوق طمعا فى حطام الدنيا. ضعيفه لمحمد بن سنان و تميم بن بهلول و أبيه.

---

(۱) ص ۹.

(۲) ج ۲ ص ۱۶۴.

أخر، و عليه فمقتضى الإطلاقات الداله على حرمه أخذ

الأجره على الحكم هو عدم الفرق بين صورتى الاحتياج إلى أخذ الأجره و الانحصار و بين عدمهما، كما هو واضح.

و من هنا ظهر أنه لا وجه لقول المصنف: (و أما اعتبار الحاجه فلظهور اختصاص أدله المنع بصوره الاستغناء).

ثم الظاهر أنه لا يجوز أخذ الأجره و الرشوه على تبليغ الأحكام الشرعيه و تعليم المسائل الدينيه، فقد عرفت فيما تقدم: أن منصب القضاوه و الإفتاء و التبليغ يقتضى المجانيه.

و يدل على الحرمه أيضا ما فى روايه يوسف بن جابر [۱] من أنه لعن رسول اللّه (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقهه فسألهم الرشوه. و لكن الروايه ضعيفه السند، و العمده فى المقام التمسک بالإطلاقات المتقدمه الناهيه عن أخذ الرشوه على الحكم.

جواز ارتزاق القاضى من بيت المال

قوله و أما الارتزاق من بيت المال فلا إشكال فى جوازه للقاضى.

أقول: الفرق بين الأجره و الارتزاق ان الأجره تفتقر الى تقدير العمل و العوض و ضبط المده. و أما الارتزاق من بيت المال فمنوط بنظر الحاكم من غير ان بقدر بقدر خاص.

و لا إشكال فى جواز ارتزاق القاضى من بيت المال فى الجمله كما هو المشهور. لأن بيت المال معد لمصالح المسلمين و القضاء من مهماتها. و لما كتبه على أمير المؤمنين «ع» الى مالک الأشتر فى عهد طويل «۱» فقد ذكر «ع» فيه صفات القاضى ثم قال: (و افسح له فى البذل ما يزيل علته و تقل معه حاجته الى الناس). و العهد و إن نقل مرسلا إلا ان آثار الصدق منه لائحه، كما لا يخفى للناظر اليه. و يدل على ذلک أيضا بعض الفقرات من مرسله الحماد [۲] الطويله.

---

[۱] قال: قال أبو جعفر «ع»: لعن رسول اللّه (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقهه

فسألهم الرشوه. مجهوله لعبد الرحمن و يوسف بن جابر. راجع ج ۳ ئل باب ۸ تحريم الرشوه فى الحكم من آداب القضاء ص ۳۹۶. و ج ۲ التهذيب ص ۷۰.

[۲] فى ج ۱ كا كتاب الخمس ص ۴۲۴. و ج ۶ الوافى باب ۳۴ جمله الغنائم ص ۳۹ و ج ۳ ئل باب ۸ تحريم الرشا فى الحكم من آداب القضاء ص ۳۹۶: عن حماد عن بعض

---

(۱) راجع ج ۳ نهج البلاغه فى العهد ۵۳ الذى كتبه للأشتر النخعى. و ج ۳ ئل باب ۸ تحريم الرشوه فى الحكم من آداب القاضى. و ج ۲ المستدرک ص ۴۴۷.

ثم إن القاضى قد يكون جامعا لشرائط القضاوه على النحو المقرر فى الشريعه، و منصوبا من قبل الامام «ع» خاصا أو عاما. و قد يكون جامعا لشرائط القضاء، و لكنه كان منصوبا من قبل سلطان الجور، و لم يكن له غرض فى قبولها إلا التوادد و التحبب الى فقراء الشيعه و قضاء حوائجهم و إنفاذ أمورهم و إنقاذهم من المهلكه و الشده، و قد لا يكون جامعا للشرائط سواء كان منصوبا من قبل الجائر أم لا.

أما الأولان فلا شبهه فى جواز ارتزاقهم من بيت المال، لما عرفت من انه معد لمصالح المسلمين و القضاء من مهماتها، و لا مجال فى هاتين الصورتين للبحث عن خصوصيات المسأله من انه يجوز مطلقا أو مع الاحتياج و عدم التعيين، لأن الفرض ان القاضى أعرف بموارد مصرف بيت المال، و عدالته المفروضه تمنعه عن الحيف.

و أما الثالث فيحرم ارتزاقه من بيت المال، لعدم قابليته لمنصب القضاوه، كخلفاء الجور، فلا يكون من موارد المصرف لبيت المال.

و قد

يستدل على حرمه ارتزاق القاضى بحسنه عبد اللّه بن سنان «۱»: (عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: ذلك السحت).

و فيه ان الروايه محموله على الصوره الثالثه من عدم كونه قابلاً للقضاوه، لأنه إذا كان جامعا للشرائط لا يحرم ارتزاقه من بيت المال أو من جوائز السلطان، و هو واضح، و يمكن حملها على كون الرزق اجره على القضاء، فقد عرفت: ان أخذ الأجره على القضاء حرام.

جواز أخذ القاضى للهديه

قوله و اما الهديه فهى ما يبذله على وجه الهبه.

أقول: قد عرفت حكم الرشوه و الأجره على الحكم و القضاء، و اما الهديه ففى حرمتها خلاف: و هى كما عن المصباح

- أصحابنا عن العبد الصالح- الى ان قال-: فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين اللّه و فى مصلحه ما ينوبه من تقويه الإسلام و تقويه الدين فى وجوه الجهاد و غير ذلك مما فيه مصلحه العامه ليس لنفسه من ذلك قليل و لا كثير. مرسله.

---

(۱) راجع ج ۲ كا باب ۵ أخذ الأجره على الحكم من القضاء ص ۳۵۸. و ج ۹ الوافى باب أخذ الرشوه من القضاء ص ۱۳۵. و ج ۳ ئل باب ۸ تحريم الرشوه فى الحكم من آداب القضاء ص ۳۹۶.

العطيه على سبيل الملاطفه.

ثم إنها قد تكون للملاطفه و التودد فقط بحيث لا مساس لها للدواعى الأخرى. و قد تكون على وجه الهبه لتورث الموده التى توجب الحكم له حقا كان أم باطلا إذا علم المبذول له ان ذلك من قصد الباذل و إن لم يقصد هو إلا الحكم بالحق. و قد تكون لأجل الحكم للباذل و لو باطلا، و لكن المبذول

له لم يكن ملتفتا الى ذلك و إلا لكان رشوه محرمه و قد تكون متأخره عن الفعل المحرم و لكنها بداعى المجازاه و أداء الشكر.

و مقتضى القاعده جواز أخذها للقاضى فى جميع الصور و إن حرم الدفع على المعطى إذا كان غرضه الحكم له. و قد استدل على حرمه الأخذ بوجوه، الأول: قوله «ع» فى روايه الأصبغ [۱]: (و ان أخذ هديه كان غلولا).

و فيه أولا: ان الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أنها وارده فى هدايا الولاه دون القضاه، فتكون أجنبيه عن المقام، و بما أن الهديه إلى الولاه جائزه فلا بد من حمل الروايه على غير ذلك من الوجوه الممكنه:

الأول: ان تحمل على الكراهه، لأن إهداء الهديه إلى الوالى قد يحبب إليه أخذ الرشوه المحرمه.

الثانى: ان تحمل على ظاهرها، و لكن يقيد الإعطاء بكونه لدفع الظلم، أو إنقاذ الحق أو لأجل أن يظلم غيره، فإنها فى هذه الصور كلها محرمه على الوالى، و فى الصوره الأخيره محرمه على المعطى أيضا.

الثالث: ان تحمل على كون ولايتهم من قبل السلطان مشروطه بعدم أخذ شى ء من الرعيه، لأنهم يرتزقون منه. و على الجمله لا يمكن الاستدلال بها على المطلوب.

الوجه الثانى: ما ورد [۲] من ان هدايا العمال أو الأمراء غلول أو سحت.

و فيه أولا: انه ضعيف السند. و ثانيا: انه أجنبى عما نحن فيه لوروده فى هدايا العمال

---

[۱] فى ج ۲ ئل باب ۳۲ تحريم أجر الفاجره مما يكتسب به ص ۵۳۸ عن أمير المؤمنين عليه السلام: أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب اللّه عنه يوم القيامه و عن حوائجه و إن أخذ هديه كان غلولا و إن أخذ الأجره فهو مشرك. ضعيفه لأبى الجارود

و سعد الإسكاف.

[۲] فی ج ۱۰ سنن البیهقی ص ۱۳۸ عن أبی حمید الساعدی قال: قال رسول الله (ص) هدایا الأمراء غلول. و فی آداب القاضی من المبسوط للطوسی عن النبی (ص) انه قال:

هدیه العمال غلول. و فی بعضها: هدیه العمال سحت. مرسله.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۷۱

و هم غیر القضاه، و وجه کونها محرمه قد علم من الوجوه المتقدمه. و ثالثا: انه یمکن ان یراد من إضافه الهدایا الی العمال إضافه المصدر الی الفاعل دون المفعول: بمعنی أن الهدایا التی تصل إلی الرعیه من عمال سلاطین الجور غلول، فتکون الروایه راجعه إلی جوائز السلطان و عماله، و سنتکلم علیها. و هذا الوجه الأخیر و إن کان فی نفسه جیدا، إلا أنه إنما یتم فیما إذا علم کون الهدیه من الأموال المحرمه، و إلا فلا وجه لکونها غلولا. علی أنه بعید عن ظاهر الروایه.

الوجه الثالث: ما استدل به فی المستند [۱] علی حرمه أخذ القاضی للهدیه من أن النبی زجر عمال الصدقه عن أخذهم الهدایا.

و فیه أولا: أن الروایه ضعیفه السند، لکونها منقوله من طرق العامه. و ثانیا: أنها وردت فی عمال الصدقه فلا ترتبط بما نحن فیه، و لعل حرمتها علیهم من جهه الوجوه التی ذکرناها فی حرمتها علی الولاه.

الوجه الرابع: ما تقدم فیما سبق «۱»: (عن الرضا عن آبائه عن علی «ع» فی قوله تعالی «۲»: أَکّالُونَ لِلسُّحْتِ؟ قال: هو الرجل یقضی لأخیه الحاجه ثم یقبل هدیته).

و فیه أولا: أن الروایه مجهوله. و ثانیا: أنها وردت فی خصوص الهدیه بعد قضاء حاجه المؤمن، و لم یقل أحد بحرمتها هناک، لما دل علی جواز قبول الهدیه من المؤمن، بل من الکافر، و لما

دل على استحباب الاهداء على المسلم، و إذن فلا بد من حمل الروايه على الكراهه، و رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجه إليه لئلا يقع يوما فى الرشوه الوجه الخامس: أن المناط فى حرمه الرشوه للقاضى هو صرفه عن الحكم بالحق الى الحكم بالباطل، و هو موجود فى الهديه أيضا، فتكون محرمه. و فيه أن غايه ما يحصل من تنقيح المناط هو الظن بذلك، و الظن لا يغنى من الحق شيئا.

---

[۱] عن أبى حميد الأنصارى ثم الساعدى أنه أخبره: أن رسول اللّه (ص) استعمل عاملا على الصدقه فجاءه العامل حين فرغ من عمله فقال: يا رسول اللّه (ص) هذا الذى لكم و هذا الذى أهدى إلى- الى أن قام فصعد المنبر- ثم قال: أما بعد فما بال العامه نستعمله فيأتينا فيقول: هذا من عملكم و هذا الذى أهدى لى فهلا قعد فى بيت أبيه و امه فنظر هل يهدى له أم لا؟؟ و الذى نفسى بيده لا يقبل أحد منكم منها شيئا إلا جاء به يوم القيامه يحمله على عنقه. نبوى ضعيف. راجع ج ۲ المستند ص ۵۲۶. و المبسوط للشيخ الطوسى آداب القاضى. و ج ۱۰ سنن البيهقى لأبى بكر الشافعى ص ۱۳۸.

---

(۱) ص ۴۸.

(۲) سوره المائده، آيه: ۴۶.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۷۲

الرشوه فى غير الاحكام

قوله و هل يحرم الرشوه فى غير الحكم.

أقول: الرشوه فى غير الأحكام قد تكون لإتمام أمر محرم، و قد تكون لإصلاح أمر مباح، و قد تكون لإنهاء أمر مشترك الجهه بين المحلل و المحرم.

أما الأول فلا شبهه فى حرمته من غير احتياج إلى أدله حرمه الرشوه، لما عرفت من حرمه أخذ المال على عمل محرم.

و أما الثانى

فلا شبهه فی جوازه، لعدم الدلیل علی الحرمه مع کون العمل سائغا فی نفسه و صالحا لأن یقابل بالمال و إن کان کثیرون یفعلونه للتعاضـد و التعاون، و لا یأخـذون علیه مالا و اما الثالث: فان قصـدت به الجهه المحرمه فهو حرام، و إن قصدت به الجهه المحلله فهو حلال، و إن بذل المال علی إصلاح أمره حلالا أم حراما فقد استظهر المصنف حرمته، لوجهین، الوجه الأول: أنه أکل للمال بالباطل، فیکون حراما.

و فیه أن أخذ المال علی الجهه المشترکه بین المحلل و المحرم لیس من أکل المال بالباطل، فإن أکل المال إنما یکون باطلا إذا کان بالأسـباب التی علم بطلانها فی الشـریعه، کالقمار و الغزو و نحوهما، و لم یعلم بطلان أخـذ المال علی العمل المشترک بین الحلال و الحرام، فلا یکون من مصادیق أکل المال بالباطل.

الوجه الثانی: إطلاق فحوی ما تقدم فی هدیه الولاه و العمال.

و فیه أولا: أن الروایات المتقدمه فی هدیه الولاه و العمال ضعیفه السند. و قد عرفت ذلک آنفا. و ثانیا: أن حرمه الهدیه لهما إنما تقتضی حرمه إعطاء الرشوه لهما، و لا دلاله لهما علی حرمه الرشوه علی غیرهما من الناس.

و قد یقال: بحرمه الرشوه مطلقا حتی فی غیر الأحکام، لإطلاق بعض الروایات المتقدمه فی الحاشیه من طرق الخاصه، و من طرق العامه.

و فیه أولا: أنها ضـعیفه السـند، و قد عرفت ذلک آنفا. و ثانیا: أنها منصرفه إلی الرشا فی الحکم کما فی المتن. و ثالثا: أنها مقیده بما دل [۱] علی جواز الرشوه لأمر مباح

---

[۱] عن حکم بن حکیم الصیرفی قال: سمعت أبا عبد اللّه «ع» و سأله حفص الأعور فقال: إن السلطان یشترون منا القرب

و الأداوى فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منها و نرشوه حتى لا يظلمنا؟ فقال: لا بأس ما تصلح به مالك، ثم سكت ساعه ثم قال: أ رأيت

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۷۳

و للتحويل [۱] عن المنزل المشترك، كالأوقاف العامه.

و قد يتوهم أن موضوع الرشوه مختص بالأحكام، لما ورد فى جمله من الروايات الماضيه من أن الرشا فى الحكم حرام، أو كفر، أو سحت.

و فيه أولا: أن المستفاد منها ليس إلا حرمه الرشوه فى الحكم، لاختصاص موضوعها به، و هو واضح. بل قد يدعى أنها مشعره بعموم مفهوم الرشوه لغير الأحكام، و إلا للزم إلغاء التقييد فى قوله «ع»: (و أما الرشا فى الحكم فهو الكفر باللّه العظيم).

و ثانيا: أن مفهوم الرشوه فى اللغه غير مختص بما يؤخذ فى الحكم، بل هو أعم من ذلك

من الرشوه فى الحكم المعامله المحاباتيه مع القاضي

اشاره

قوله و مما يعد من الرشوه أو يلحق بها المعامله المشتمله على المحاباه.

أقول:

الكلام فى المعامله المشتمله على المحاباه بعينه هو الكلام فيما تقدم من الرشوه، فإذا باع من القاضى ما يساوى عشره دراهم بدرهم كان الناقص من الرشا المحرم، و إن كان غرضه من ذلك تعظيم القاضى- أو التودد المحض أو التقرب الى اللّه- فلا وجه للحرمه.

ثم إن فى حكم بذل العين له بذل المنافع كسكنى الدار و ركوب المراكب و نحوهما من المنافع كما لا يخفى. و أما ما يرجع الى الأقوال كمدح القاضى و الثناء عليه فلا يعد رشوه فضلا عن كونه محرما لذلك. نعم لو كان ذلك إعانه على الظلم كان حراما من هذه الجهه.

قوله و فى فساد المعامله المحابى فيها وجه قوى.

أقول: لا وجه لفساد المعامله المشتمله

إذا أنت رشوته يأخذ أقل من الشرط؟ قال: نعم،

قال: فسدت رشوتک. ضعیفه لإسماعیل بن أبی سماک. راجع ج ۱۰ الوافی باب ۱۱ إصلاح المال ص ۱۷. و ج ۲ ئل باب ۳۷ أنه یجوز للبائع أن یرشو وکیل المشتری من أحکام العقود ص ۵۹۵.

أقول: القرب بکسر القاف جمع القربه و هی ما یستقی فیه الماء. الأداوی جمع الإداوه و هی إناء صغیر من جلد، و تسمی المطهره. ثم إنه نقل المصنف الروایه عن أبی الحسن «ع» و ذکر الإداوه بدل الأداوی، و کلاهما من سهو القلم، و لعله تبع فی ذلک لصاحب الوسائل

[۱] فی ج ۲ ئل باب ۱۱۴ جواز أخذ الجعل علی معالجه الدواء مما یکتسب به ص ۵۶۲ و الموضع المزبور من الوافی عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن الرجل یرشو الرشوه علی أن یتحوله عن منزله فیسکنه؟ قال: لا بأس. صحیحه.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۷۴

علی المحاباه المحرمه إلا إذا کان الحکم للمحابی شرطا فیها، و قلنا: بأن الشرط الفاسد مفسد للعقد، فیحکم بالبطلان.

فائده

الظاهر من الأخبار المتقدمه أن منزله الرشوه منزله الربا، فکما أن الربا حرام علی کل من المعطی و الآخذ و الساعی بینهما، فکذلک الرشوه، فإنها محرمه علی الراشی و المرتشی و الرائش أی الساعی بینهما یستزید لهذا و یستنقص لذاک.

نعم لا بأس بإعطائها إذا کان الراشی محقا فی دعواه، و لا یمکن له الوصول الی حقه إلی بالرشوه، کما استحسنه فی المستند «۱» (لمعارضه إطلاقات تحریمها مع أدله نفی الضرر، فیرجع الی الأصل لو لم یرجح الثانی) بل یتعین ترجیحه لحکومه أدله نفی الضرر علی أدله الأحکام بعناوینها الأولیه کما هو واضح.

حکم الرشوه وضعا

قوله ثم إن کلما حکم بحرمه أخذه وجب علی الآخذ رده ورد بدله مع التلف).

أقول: قد ذکرنا أن الباذل قد یعطی الرشوه للقاضی أو غیره لیحکم له علی خصمه، و قد یحابیه فی معامله لیحکم له فی الخصومات و الدعاوی، و قد یرسل الیه هدیه بداع الحکم له أما الأول فلا شبهه فی ضمان القابض المال الذی أخذه من الدافع بعنوان الرشوه، کما لا شبهه فی الحرمه علیهما تکلیفا، فیجب علی الآخذ رد المال أو رد بدله من المثل أو القیمه مع التلف.

قال فی الجواهر: (لا خلاف و لا إشکال فی بقاء الرشوه علی ملک المالک، کما هو مقتضی قوله «ع»: إنها سحت، و غیره من النصوص الداله علی ذلک- الی أن قال-: فإذا أخذ ما لم ینتقل الیه من مال غیره کان ضامنا).

و وجه الضمان أن الرشوه فی هذه الصوره إنما وقعت فی مقابل الحکم، فتکون فی الحقیقه إجاره فاسده، أو شبیهه بها، فیحکم بالضمان، لکونها من صغریات کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، و هذه القاعده و إن لم یرد علیها

نص بالخصوص، و لكنها متصيده من الأخبار الوارده فى موارد الضمان، فتكون حجه، و سيأتى ذكرها فى محلها. و من هنا ظهر بطلان القول بعدم الضمان إذا علم الدافع بالحرمه، لكون التسليط حينئذ مجانيا.

---

(۱) ج ۲ ص ۵۲۶.

و أما الثانى فهو كالأول من حيث الحرمه التكليفيه، و لكن لا وجه للضمان لما نقص من القيمه، فإن غايه الأمر أن المعامله كانت المشروطه بالشرط الفاسد، و قد عرفت إجمالا، و ستعرف تفصيلا: أن الشروط مطلقا لا تقابل بجزء من الثمن، و أن الفاسد منها لا يوجب فساد المعامله، و إنما يثبت الخيار فقط للمشروط له.

و أما الثالث فالظاهر أنه لا ضمان فيه أيضا، لأن الدافع لم يقصد المقابله بين الحكم و المال المبذول للقاضى، و إنما إعطاء مجانا ليحكم له، فيكون مرجعه إلى هبه مجانيه فاسده، لأن الداعى ليس قابلا للعوضيه، و لا مؤثرا فى الحكم الشرعى وضعا، و لا تكليفا. و عليه فيكون المورد من صغريات الضابطه الكليه (كل عقد لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده).

و قد يقال: بالضمان لقاعده الضمان باليد. و فيه أن عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعه على التسليط المجانى، و لذا لا يضمن بالهبه الفاسده فى غير هذا المقام.

قوله و فى كلام بعض المعاصرين ان احتمال عدم الضمان فى الرشوه مطلقا غير بعيد)

أقول: علله القائل فى محكى كلامه بوجهين: الأول أن المالك قد سلطه عليها تسليطا مجانيا فلا موجب للضمان. و الثانى: أنها تشبه المعاوضه، و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده أما الأول فيرد عليه أن التسليط فى المقام ليس بمجانى، بل هو فى مقابل الحكم للباذل كما عرفت.

و أما الثانى

فیرد علیه أن عملهم هذا إما إجاره فاسده أو شبیهه بها، و علی أی حال یکون موجبا للضـمان، لقاعده ما یضـمن بصحیحه یضمن بفاسده.

اختلاف الدافع و القابض

قوله فروع فی اختلاف الدافع و القابض.

أقول: ذکر المصـنف هنا فروعا ثلاثه و تعرض لحکمها. و تحقیق الکلام فی مسأله المترافعین فی الدفع و القبض، و بیان الضابطه الکلیه فیها أن الفروض المتصوره فیها أربع کلها تنطبق علی المقام غیر الصوره الرابعه.

و لعل المصنف لذلک أهملها.

الصوره الاولی أن یتوافق المترافعان علی فساد الأخـذ و الإعطاء و لکن الـدافع یـدعی کون المـدفوع رشوه علی سبیل الإجاره و الجعاله، فتکون موجبه للضمان، لأن الإجاره الصحیحه توجب الضمان، فکذلک الإجاره الفاسده، و القابض یدعی أنه علی سبیل الهدیه إلا أنها فاسده، فلا تکون موجبه للضمان، لأن الهبه الصحیحه لا ضمان فیها، فکذا الهبه الفاسده

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۷۶

و قد رجح المصـنف القول الأول (لأن عموم خبر علی الید یقضـی بالضـمان إلا مع تسـلیط المالک مجانا و الأصل عد تحققه، و هذا حاکم علی أصاله عدم سبب الضمان فافهم).

و فیه أن موضوع قاعـده الضـمان بالیـد إنما هو التسـلیط غیر المجانی، و التسـلیط هنا محرز بالوجـدان، و عدم کونه مجانیا محرز بالأصـل (فلیتم الموضوع بضم الوجـدان الی الأصـل، و یترتب علیه الحکم، و لا یلزمه المحـذور المـذکور. نعم یرد علیه أن خبر علی الیـد ضـعیف السـند، و غیر منجبر بشـی ء، فلا یجوز الاسـتناد الیه، و قـد عرفته فیما سـبق «۱» و یـأتی التعرض له فی أحکـام الضمان.

و التحقیق أنه ثبت فی الشـریعه المقـدسه عدم جواز التصـرف فی مال امرئ مسـلم إلا بطیب نفسه، و قد تقدمت الإشاره إلیه فیما سبق «۲». و ثبت

فيها أيضا أن وضع اليد على مال الغير بدون رضى مالكه موجب للضمان، للسيره القطعيه، و من الواضح جدا ان وضع اليد على مال الغير فى المقام محرز بالوجدان، فإذا ضممنا إليه أصاله عدم رضى المالك بالتصرف المجانى تألف الموضوع من الوجدان و الأصل، و حكم بالضمان، و لا يلزم شى ء من المحاذير، و ليس المراد من الأصل المذكور استصحاب العدم الأزلى ليرد عليه ما أورده فى علم الأصول بل المراد به استصحاب العدم المحمولى، و هو واضح، و إن قلنا بحجيه الأول أيضا.

الصوره الثانيه: أن يتسالم المترافعان على شى ء واحد، و لكن القابض يدعى صحته على وجه لا يمكن معه الرجوع، و يدعى الباذل فساده، كما إذا ادعى الباذل كون المبذول هديه على سبيل الرشوه، و ادعى القابض كونها هبه صحيحه لازمه.

و هذا النزاع إنما يكون له أثر فيما إذا كانت الدعوى قبل تلف العين، مع عدم كون الهبه لذى رحم أو على وجه قربى، فإنه يترتب على النزاع ح استرجاع العين من الموهوب له و أما إذا كان النزاع بعد التلف فلاـ أثر له بوجه، فإنه لا ضمان للهبه بعد التلف، سواء أ كانت فاسده أم صحيحه، و عليه فلا وجه لما ذكره المصنف (ره) من

قوله و لأصاله الضمان فى اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف).

و قد يقال هنا: بالضمان، لعموم قاعده على اليد، لأن وضع القابض يده على مال الدافع محرز بالوجدان، و عدم كونه بالهبه الصحيحه الناقله محرز بالأصل فيلتئم الموضوع منهما، و يترتب عليه الحكم بالضمان، و لاـ يعارض ذلك الأصل بأصاله عدم الهبه الفاسده. لأنها لا أثر لها.

و التحقيق هو القول بعدم الضمان، لأن أصاله الصحه فى العقود

تتقدم على جميع الأصول

---

(۱) ص ۱۹۶.

(۲) ص ۱۴۴.

الموضوعيه، و عليه اتفاق كافه العلماء، و بناء العقلاء.

لا- يقال: الدافع إنما يدعى ما لا يعلم إلا من قبله فيقدم قوله فى دعواه، لأنه أعرف بضميره. فإنه يقال: لا دليل على ثبوت هذه القاعده فى غير الموارد الخاصه، كإخبار المرأه عن الحمل أو الحيض أو الطهر، فلا يجوز التعدى إلى غيرها.

الصوره الثالثه: أن يكون مصب الدعوى أمرا مختلفا، كما إذا ادعى الباذل أنها رشوه محرمه أو اجره على الحرام، و ادعى القابض كونها هبه صحيحه. و الظاهر هنا تقديم قول الدافع، لأصاله عدم تحقق الهبه الصحيحه الناقله، فإنها أمر وجودى و موضوع للأثر، فالأصل عدمها. و لا تعارضها أصاله عدم تحقق الرشوه المحرمه أو الإجاره الفاسده لأنهما لا أثر لهما، و إنما الأثر مترتب على عدم تحقق السبب الناقل، سواء تحقق معه شى ء من الأسباب الفاسده أم لم يتحقق.

و ربما يقال: بتقديم أصاله الصحه على الأصول الموضوعيه، لحكومتها عليها فى باب المعاملات على حذو ما تقدم.

و فيه أن مدرك أصاله الصحه هو الإجماع و بناء العقلاء كما عرفت، و هما من الأدله اللبيه فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن، و هو ما كان مصب الدعوى أمرا واحدا معلوما للمترافعين و كان الاختلاف فى الخصوصيات، و قد فرضنا أن المقام ليس كذلك.

الصوره الرابعه: ان يدعى كل منهما عنوانا صحيحا غير ما يدعيه الآخر، كأن يدعى الباذل كونه بيعا ليتحقق فيه الضمان، و يدعى القابض كونه هبه مجانيه لكى لا- يتحقق فيه الضمان، فإن أقام أحدهما بينه أو حلف مع نكول الآ-خر حكم له، و إلا- وجب التحالف، و ينفسخ العقد، و عليه

فیجب علی القابض رد العین مع البقاء، أو بدلها مع التلف، و هذه الصوره لا تنطبق علی ما نحن فیه.

حرمه سب المؤمن

قوله التاسعه سب المؤمن حرام فی الجمله بالأدله الأربعه.

أقول: قد استقل العقل بحرمه سب المؤمن فی الجمله، لکونه ظلما و إیذاء، و علی ذلک إجماع المسلمین من غیر نکیر و قد تعرض الغزالی لذلک فی إحیاء العلوم [۱].

---

[۱] ج ۳ ص ۱۱۰- ۱۱۱. و لا ینقضی العجب من الغزالی حیث جوز لعن الروافض کتجویزه لعن الیهود و المجوس و الخوارج و منع عن لعن یزید!!.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۷۸

و قد استفاضت الروایات من طرقنا [۱] و من طرق العامه [۲] علی حرمته.

---

[۱] فی ج ۲ کا بهامش مرآه العقول باب السباب ص ۳۵۰. و باب السفه ص ۳۱۰ و ج ۳ الوافی باب السفه ص ۱۵۹. و ج ۲ ئل باب ۱۵۸ تحریم سب المؤمن من أحکام العشره ص ۲۴۰: عن ابن الحجاج البجلی عن ابی الحسن موسی «ع» فی رجلین یتسابان؟

فقال: البادی منهما أظلم و وزره و وزر صاحبه علیه ما لم یتعذر الی المظلوم. صحیحه.

و فی روایه أخری باختلاف فی صدر السند: ما لم یتعد المظلوم. حسنه لإبراهیم بن هاشم أبو بصیر عن ابی جعفر «ع» قال: إن رجل من بنی تمیم أتی النبی (ص) فقال: أوصنی فکان مما أوصاه ان قال: لا تسبوا الناس فتکسبوا العداوه منهم- بینهم- لهم- صحیحه.

و فی روایه جابر عن ابی جعفر «ع» فإیاکم و الطعن علی المؤمنین. ضعیفه لعمرو بن شمر السکونی عن ابی عبد اللّه «ع» قال: قال رسول اللّه (ص): سباب المؤمن کالمشرف علی الهلکه. ضعیفه للنوفلی.

أبو بصیر عن ابی جعفر «ع» قال:

قال رسول اللّه (ص): سباب المؤمن فسوق و قتاله كفر و أكل لحمه معصيه و حرمه ماله كحرمه دمه. موثقه لعبد الله بن بكير.

أبو حمزه الثمالی قال: سمعت أبا جعفر «ع» يقول: إن اللعنه إذا خرجت من فی صاحبها ترددت بينهما فان وجدت مساغا و إلا رجعت على صاحبها. موثقه للحسن بن على ابن فضال.

و غير ذلك من الروايات المذكوره فی المصادر المذكوره. و فی ج ۲ ئل باب ۱۵۹ تحريم الطعن على المؤمن و باب ۱۶۰ تحريم لعن المؤمن من أحكام العشره ص ۲۴۰. و باب ۷۰ تحريم الفحش. و باب ۷۱ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ۴۷۶. و ج ۲ المستدرك باب ۱۳۸ تحريم سب المؤمن من العشره ص ۱۰۹، و باب ۷۱ تحريم الفحش من جهاد النفس ص ۳۳۹. و ج ۳ الوافی باب البذاء ص ۱۶۰. و ج ۲ كا بهامش مرآه العقول باب البذاء ص ۳۱۲. و غير ذلك من الموارد.

[۲] فی ج ۱۰ سنن البيهقی باب شهاده أهل المعصيه ص ۲۳۵: عن أبی هريره عن رسول اللّه (ص): المستبان ما قالا فعلى البادی ما لم يتعد المظلوم.

و فی روايه عياض بن حمار عن رسول اللّه (ص): المستبان شيطانان يتهاتران و يتكاذبان إلخ. و فی روايه أخرى جعل الشتم من الكبائر.

و فی ص ۲۰۹: سباب المسلم فسوق و قتاله كفر. و غير ذلك من أحاديث العامه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۷۹

نعم المراد هنا من المؤمن فی رواياتنا غير ما هو المراد فی روايات العامه، و من هنا منعوا عن سب أبی حنيفه [۱] و أشباهه، و يدل على الحرمه أيضا قوله تعالى «۱»: (وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) فان

سبب المؤمن من أوضح مصاديق قول الزور، و لا ينافى ذلك ما ورد من تطبيق الآيه على الكذب كما سيأتى.

قوله و روايه ابن الحجاج عن أبى الحسن فى الرجلين يتسابان قال: البادى منهما أظلم و وزره على صاحبه ما لم يعتذر الى المظلوم. و فى مرجع الضمائر اغتشاش، و يمكن الخطأ من الراوى.

أقول: محصول كلامه: أن الظاهر وقوع الاغتشاش فى مرجع الضمائر فى روايه بحسب المعنى، فإنه إذا رجع الضمير ان المجرور ان فى قوله «ع»: (و وزره على صاحبه) الى الراد لزم كون الوزرين كليهما على البادى، و ليس على الراد شى ء، و يمكن ان يكون لفظ الروايه (مثل وزره على صاحبه) فتكون داله على ان البادى يستحق وزرين: أحدهما للمباشره. و الثانى للتسبيب من غير ان يخفف عن الراد شى ء، و لكن الراوى أخطأ فحذف كلمه مثل.

و عليه فشأن الروايه شأن ما عن ابى جعفر «ع» (قال أيما عبد من عباد اللّه سن سنه هدى كان له مثل أجر من عمل بذلك من غير ان ينقص من أجورهم شى ء و أيما عبد من عباد اللّه سن سنه ضلال كان عليه مثل وزر من فعل ذلك من غير ان ينقص من أوزارهم شى ء). و غير ذلك من الروايات المستفيضه «۲» الوارده بهذا المضمون.

و لكن ما أفاده المصنف على خلاف الظاهر من الروايه، فإن الظاهر منها ان الضمير المضاف إليه فى كلمه (وزره) يرجع الى السب المستفاد من قوله «ع»: (يتسابان)، نظير قوله تعالى «۳»: (اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوىٰ) فالمعنى ان وزر كل سب على فاعله، و لا يرتفع عنه إلا بالاعتذار من المسبوب، لهتك كل من المتسابين صاحبه و ظلمه إياه، و على هذا

فلا اغتشاش فی الضمائر.

و لکن الذی یسهل الخطب انا لم نجد الروایه علی النحو الذی نقله المصنف، بل هی مرویه هکذا: (و وزره و وزر صاحبه علیه ما لم یعتذر الی المظلوم. و فی روایه أخری:

---

[۱] فی ج ۶ شرح فتح القدیر ص ۴۰ فی عداد من لا تقبل شهادته قال: و لا من یظهر سب السلف کالصحابه و التابعین و منهم أبو حنیفه و کذا العلماء.

---

(۱) سوره الحج آیه: ۳۱.

(۲) راجع ج ۲ ئل باب ۱۶ إقامه السنن الحسنه من الأمر بالمعروف ص ۴۹۶.

(۳) سوره المائده آیه: ۱۱.

(ما لم یتعد المظلوم) أی ما لم یتجاوز عن الاعتداء بالمثل. و قد ذکرنا هما فی الحاشیه آنفا، أما الأولی فتدل علی ان البادی منهما یستحق وزرین: أحدهما بالأصاله و الآخر بالتسبیب.

و إلقاء غیره فی الحرام الواقعی، و قد عرفت فی البحث عن حرمه تغریر الجاهل ان التسبیب الی الحرام حرام بالأدله الأولیه، مع قطع النظر عن الروایات الخاصه.

و اما الثانیه فتدل علی جواز الاعتداء بالمثل، و کون وزر الاعتداء علی البادی من دون ان یکون للمظلوم شی ء من الوزر ما لم یتجاوز و إذا تجاوز کان هو البادی فی القدر الزائد و قد ذهب الی ذلک جمع من الأکابر، قال العلامه المجلسی «۱»: إن أثم سباب المتسابین علی البادی، اما إثم ابتدائه فلأن السب حرام و فسق، لحدیث: سباب المؤمن فسوق و قتاله کفر، و اما إثم سب الراد فلأن البادی هو الحامل له علی الرد- الی ان قال-:

لکن الصادر عنه هو سب یترتب علیه الإثم، إلا ان الشرع أسقط عنه المؤاخذه، و جعلها علی البادی، للعله المتقدمه، و إنما

أسقطها عنه ما لم يتعد، فان تعدى كان هو البادى فى القدر الزائد.

و عن المحقق الأردبيلى فى آيات الاحكام بعد ذكر جمله من الآيات الظاهره فى الاعتداء بالمثل قال: فيها دلاله على جواز القصاص فى النفس و الطرف و الجروح، بل جواز التعويض مطلقا حتى ضرب المضروب و شتم المشتوم بمثل فعلهما- الى أن قال- و تدل على عدم التجاوز عما فعل به و تحريم الظلم و التعدى. و من هنا ظهر أن هذا الرأى لا بعد فيه خلافا لما استظهرناه فى الدوره السابقه. و قد وقع التصريح بذلك فى جمله من أحاديث العامه، و تقدم بعضها فى الهامش.

قوله ثم إن المرجع فى السب الى العرف.

أقول: الظاهر من العرف و اللغه [١] اعتبار الإهانه و التعبير فى مفهوم السب، و كونه تنقيصا و إزرءا على المسبوب، و أنه متحد مع الشتم، و على هذا فيدخل فيه كلما يوجب إهانه المسبوب و هتكه كالقذف و التوصيف بالوضيع و اللاشى ء و الحمار و الكلب و الخنزير و الكافر و المرتد و الأبرص و الأجذم و الأعور و غير ذلك من الألفاظ الموجبه للنقص و الإهانه، و عليه فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد الهتك

---

[١] فى لسان العرب: سب أى عير بالبخل، و السب الشتم، و السبه العار. و يقال:

صار هذا الأمر سبه عليهم بالضم أى عارا يسب به. و عن المصباح: السبعه العار. و فى مفردات الراغب: السب الشتم الوجيع، و السبابه سميت للإشاره بها عند السب و تسميتها بذلك كتسميتها بالمسبحه لتحريكها بالتسبيح.

---

(١) راجع ج ٢ مرآه العقول ص ٣١١.

و اما مواجهه المسبوب فلا تعتبر فيه.

قوله فالنسبه بينه و بين

الغيبه عموم من وجه.

أقول: ذكر المصنف فى البحث عن مستثنيات الغيبه ما هذا نص عبارته: (نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح فى الجواز و لذا جاز سبه بما لا يكون كذبا و هذا هو الفارق بين السب و الغيبه حيث إن مناط الأول المذمه و التنقيص فيجوز و مناط الثانى إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصه) و التحقيق ان النسبه بينهما هى العموم من وجه، فإنه قد يتحقق السب و لا يتصف بعنوان الغيبه، كأن يخاطب المسبوب بصفه مشهوره مع قصد الإهانه و الإذلال، فإن ذلك ليس إظهارا لما ستره اللّه، و قد تتحقق الغيبه حيث لا يتحقق السب، كأن يتكلم بكلام يظهر به ما ستره اللّه من غير قصد للتنقيص و الإهانه، و قد يجتمعان، و يتعدد العقاب فى مورد الاجتماع، لكون كل من العنوانين موضوعا للعقاب، فلا وجه للتداخل، و لعل هذا مراد المصنف هنا و فى مبحث الغيبه.

و قال المحقق الايروانى: ان النسبه بين السب و الغيبه (هو التباين فان السب هو ما كان بقصد الإنشاء و اما الغيبه فجمله خبريه).

و فيه انه لا دليل على هذه التفرقه فان كلا منهما يتحقق بكل من الإنشاء و الإخبار.

قوله ثم إنه يستثنى من المؤمن المتظاهر بالفسق.

أقول: يجوز سب المتجاهر بالفسق بالمعصيه التى تجاهر فيها، لزوال احترامه بالتظاهر بالمنكرات، كما فى بعض الأحاديث، و سيأتى ذكره فى البحث عن مستثنيات الغيبه، و اما المعاصى التى ارتكبها العاصى و لكن لم يتجاهر فيها فلا يجوز السب بها، و اما السب بما ليس فى المسبوب فافتراء عليه فيحرم من جهتين.

قوله و يستثنى منه المبدع أيضا.

أقول: قد دلت الروايات المتظافره [۱] على جواز

سب المبدع فی الدین و وجوب البراءه منه و اتهامه، و لکن الظاهر أنه لا وجه لجعله من

---

[۱] فی ج ۲ ئل باب ۳۹ وجوب البراءه من أهل البـدع من الأمر بالمعروف ص ۵۱۰ و ج ۱ الوافی باب البدع ص ۵۶. و ج ۲ کا بهامش مرآه العقول ص ۳۶۶: عن داود ابن سرحان عن أبی عبد اللّه «ع» قال: قال رسول اللّه (ص): إذا رأیتم أهل الریب و البدع من بعـدی فـأظهروا البراءه منهم و أکثروا من سـبهم و القول فیهم و الوقیعه و بـاهتوهم کی لا ـ یطمعون فی الفسـاد فی الإسـلام و یحـذرهم الناس و لا یتعلمون من بـدعهم یکتب اللّه لهم بـذلک الحسـنات و یرفع لکم به الـدرجات فی الآخره. صـحیحه. و غیر ذلک من الروایات المذکوره فی الأبواب المزبوره. الوقیعه: الغیبه.

المسـتثنیات باسـتقلاله، فـإنه إن کـان المراد به المبـدع فی الأحکام الشـرعیه فهو متجاهر بالفسق، و إن کان المراد به المبـدع فی العقائد و الأصول الدینیه فهو کافر باللّه العظیم، فیکون خارجا عن المقام موضوعا، لعدم کونه متصفا بالایمان.

قوله و یمکن أن یستثنی من ذلک ما إذا لم یتأثر المسبوب عرفا.

أقول: مقتضـی الإطلاقات المتقـدمه أن سب المؤمن حرام مطلقا سواء تأثر أم لم یتأثر، نعم إذا لم یوجب إهانه المسـبوب فی نظر العرف کان خارجا عن عنوان السب موضوعا، لما عرفت من اعتبار الإهانه و الاستنقاص فی مفهوم السب.

و علیه فلا ـ وجه لاسـتثناء بعض الأـمثله عن مورد البحث کسب الوالـد ولـده، و سب المعلم متعلمه، و سب المولی عبـده، لأنه إن کان موجبا لإهانتهم فلا یجوز للاستثناء و إن لم یکن موجبا لذلک فهو

خارج عن السب موضوعا.

و قد ظهر أيضا فساد ما يقال: من أن السب فی الأمثله المذکوره فخر للمسبوب و تأدیب له فلا یحرم. و وجه الفساد أن مفهوم السب ینافی مفهوم الفخر و التأدیب، فلا یجتمعان فی مورد واحد، و أضعف من جمیع ذلک دعوی السیره علی الجواز فی الموارد المزبوره، فإنا لو سلمنا تحقق السیره من المتدینین فإنما هی فی غیر موارد الهتک و الظلم، فلا تکون إلا علی جواز التأدیب دون السب.

قوله و أما الوالد فیمکن استفاده الجواز فی حقه مما ورد من مثل قولهم «ع» أنت و مالک لأبیک.

أقول: قد وردت هذه الجمله المبارکه فی الروایات المتظافره «۱» الصحیحه و غیرها، و لکنها راجعه إلی الجهات الأخلاقیه الناشئه من الجهات التکوینیه، فإن الولد بحسب التکوین من المواهب الإلهیه للوالد فلا یناسبه أن یعارض أباه فی تصرفاته.

و یؤید ذلک المعنی ما فی روایه محمد بن سنان الضعیف، من تعلیل حلیه مال الولد لأبیه بأن الولد موهب للوالد فی قوله تعالی «۲»: (یَهَبُ لِمَنْ یَشٰاءُ إِنٰاثاً وَ یَهَبُ لِمَنْ یَشٰاءُ الذُّکُورَ) و علیه فلیس لفظ اللام فی قوله «ع»: (أنت و مالک لأبیک) إلا للاختصاص فقط الناشئ من المحبه الجبلیه و المعطوفه الغریزیه المنافیه للإیذاء و الإذلال و لو بالسب و الشتم.

نعم لو دلت هذه الروایات علی الملکیه حقیقیه کانت أم تنزیلیه، أو علی الولایه المطلقه و السلطنه التامه کان لکلام المصنف وجه.

و لکن کلا الاحتمالین بدیهی البطلان. أما الأول فلأنه لو تم لجاز للأب أن یتصرف

---

(۱) راجع ج ۲ ئل باب ۱۰۷ حکم الأخذ من مال الولد و الأب مما یکتسب به ص ۵۵۹

(۲) سوره الشوری آیه: ۴۹.

فی ما یرجع الی أولاده، و یتصرف فی شؤونهم تصرف الموالی فی عبیدهم و أمورهم مع أنه لم یلتزم به أحد.

علی أنه مخالف للروایات «۱» المعتبره الصریحه فی أن للأب أن یستقرض من مال ابنه، و یقوم جاریته بقیمه عادله، و یتصرف فیها بالملک، فان من الواضح أنه لو کان الابن و ماله للأب لما احتاج فی جواز التصرف فی ماله و جاریته الی الاستقراض و التقویم.

و أما الثانی فأیضا فاسد، لأن مورد بعضها الولد الکبیر، و من المقطوع به أنه لا ولایه للأب علیه، و مع الإغضاء عن جمیع ما ذکرناه فهی معارضه بما دل علی حرمه سب المؤمن بالعموم من وجه، ففی مورد التعارض یرجع الی عمومات ما دل علی حرمه الظلم، و هو واضح

حرمه السحر

اشاره

قوله العاشره السحر حرام فی الجمله بلا خلاف.

أقول: لا خلاف فی حرمه السحر فی الجمله، بل هی من ضروریات الدین، و مما قام علیه إجماع المسلمین، و قد استفاضت بها الروایات من طرقنا [۱].

---

[۱] فی ج ۲ ئل باب ۱۴ تحریم العمل بعلم النجوم من آداب السفر الی الحج ص ۱۸۱ و ج ۴ مرآه العقول ص ۴۱۰ فی نهج البلاغه: المنجم کالکاهن و الکاهن کالساحر و الساحر کالکافر و الکافر فی النار. مرسله.

و فی ج ۲ ئل باب ۵۲ عدم جواز تعلم النجوم مما یکتسب به ص ۵۴۴. و ج ۴ مرأه العقول ص ۴۱۲ عن الصدوق فی روایه نضر: و الساحر ملعون. ضعیفه للحسن بن علی الکوفی و إسحاق بن إبراهیم.

و قال: قال «ع»: المنجم کالکاهن. الی آخر ما تقدم من النهج. مرسله.

و فی ج ۲ کا باب ۶۲ حد الساحر ص ۳۱۱. و

ج ۳ ئل باب ۱ أن حد الساحر القتل من أبواب بقيه الحدود ص ۴۶۰ و ج ۹ الوافى باب حد الساحر ص ۶۹. و ج ۲ التهذيب باب من الزيادات فى الحدود ص ۴۳۰: عن السكونى عن أبى عبد اللّه «ع» قال رسول اللّه (ص) ساحر المسلمين يقتل و ساحر الكافر لا يقتل، قيل يا رسول اللّه و لم لا يقتل ساحر الكفار؟ فقال: لأن الكفر أعظم من السحر و لأن السحر و الشرک مقرونان.

ضعيفه للنوفلى. (و فى ج ۲ المستدرک ص ۴۳۴، و ج ۳ المستدرک ص ۲۴۸ عن الجعفريات مثله بتفاوت يسير. مجهول لموسى بن إسماعيل).

---

(۱) راجع ج ۲ ئل باب ۱۰۷ و باب ۱۰۸ مما يكتسب به ص ۱۶۰.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۸۴

و من طرق العامه [۱] و هذا لا شبهه فيه، و إنما الكلام فى تحقيق موضوع السحر و بيان حقيقته.

و قد اختلفت كلمات أهل اللغه [۲] فى ذلک، فذكر بعضهم أنه الخدعه و التمويه،

- و عن زيد الشحام عن أبى عبد اللّه «ع» قال: الساحر يضرب بالسيف ضربه واحده على رأسه. مجهوله لحبيب بن الحسن و بشار.

و فى روايه أخرى قال: سئل رسول اللّه (ص) عن الساحر فقال: إذا جاء رجلان عدلان فشهدا عليه فقد حل دمه. ضعيفه للحسين بن علوان العامى.

و عن إسحاق بن عمار: إن عليا «ع» كان يقول: من تعلم من السحر شيئا كان آخر عهده بربه وحده القتل إلا أن يتوب. حسنه لإبراهيم بن هاشم. فى ج ۲ ئل باب ۵۳ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ۵۴۴ عن قرب الاسناد مثله. ضعيفه لأبى البخترى.

و عن الخصال: ثلاثه لا يدخلون الجنه، و

عدّ منهم مدمن السحر. مجهوله لجهاله أكثر رواتها و فى قصه هارون و ماروت ما يدل على حرمه السحر و كفر الساحر و لكنها ضعيفه السند و فى كا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۲۶۲. و فى ج ۳ الوافى باب الكبائر ص ۱۷۵.

و ج ۲ ئل باب ۴۵ من جهاد النفس ص ۴۶۳ فى صحيحه عبد العظيم الحسينى عدّ السحر من الكبائر.

و فى ج ۲ المستدرك ص ۴۳۴ عن الجعفريات عن على «ع» إنه قال: من السحت ثمن الميته- الى أن قال- و أجر الساحر. مجهوله لموسى بن إسماعيل.

و فى ج ۳ ص ۲۴۸ عن الجعفريات إن ابن أعصم سحر النبى (ص) فقتله. مجهوله لموسى بن إسماعيل.

و غير ذلك من الروايات الكثيره الصريحه فى حرمه السحر و قد ذكرت هذه الاخبار الكثيره فى المصادر المزبوره و غيرها.

[۱] فى ج ۸ سنن البيهقى ص ۱۳۵ عن رسول اللّه (ص): من أتى عرفا أو كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد.

و فى روايه أخرى كتب عمر: أن اقتلوا كل ساحر و ساحره، و فى ثالثه: حد الساحر ضربه بالسيف. و غيرها من الأحاديث من طرق العامه.

[۲] فى لسان العرب: و من السحر الأخذه التى تأخذ العين حتى يظن أن الأمر كما يرى و ليس الأصل على ما يرى. و السحر الأخذه و كل ما لطف مأخذه و دق فهو سحر. قال الأزهرى: و أصل السحر صرف الشى ء عن حقيقته الى غيرها، فكأن الساحر لما أرى-

و قال بعضهم: إنه إظهار الباطل بصوره الحق. و قيل: هو الأخذه فى العين. و فى القاموس: إنه ما لطف مأخذه و

دق. و قال بعضهم: إنه صرف الشى ء عن وجهه الى غير حقيقته بالأسباب الخفيه على سبيل الخدعه و التمويه، الى غير ذلک من التعاريف.

و قـد وقع الخلاف بين الأصحاب فى ذلک أيضا، فعن العلامه فى القواعـد إنه كلام يتكلم به، أو يكتبه أو رقيه، أو يعمل شـيئا يؤثر فى بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشره.

و عن المنتهى إنه زاد أو عقـد، و فى المسالک إنه زاد أو أقسام و عزائم يحـدث بسـببها ضـرر على الغير، و عن الـدروس إنه زاد الدخنه و التصوير و النفث و تصفيه النفس الى غير ذلک من كلماتهم.

و التحقيق أن المتبادر عند أهل العرف من كلمه السـحر- و الظاهر من استقراء موارد استعمالها و ما اشتق منها عند أهل اللسان، و المتصـيد من مجموع كلمات اللغويين فى تحديد معناها- أن السـحر هو صـرف الشـى ء عن وجهه على سبيل الخدعه و التمويه، بحيث إن الساحر يلبس الباطل لباس الحق، و يظهره بصوره الواقع فيرى الناس الهياكل الغريبه و الاشكال المعجبه المخوفه.

- الباطل فى صوره الحق خيل الشى ء على غير حقيقته، فقد سحر الشى ء عن وجهه أى صرفه. و قال الفراء فى قوله تعالى: (فَأَنّى تُسْحَرُونَ) معناه: فأنى تصرفون. و قال يونس: تقول العرب للرجل: ما سحرک عن وجه كذا و كذا؟ أى صرفک.

و فى أقرب الموارد: سـحره سـحرا عمـل له السـحر و خـدعه. و سـحر فلانـا عن الأـمور صـرفه. و يقال: سـحرت الفضه إذا طليتها بالذهب. و قيل: السحر و التمويه يجريان مجرى واحدا.

و فى مجمع البحرين: فأنى تسحرون، أى فكيف تخدعون عن توحيده و يموه لكم.

و يسمى السحر سحرا لانه صرف جهته.

و فى مفردات الراغب: نحن قوم

مسحورون، أی مصروفون عن معرفتنا بالسحر.

و فی المنجد: سحره خدعه. و سحره عن كذا صرفه و أبعده. و سحر الفضه طلاها بالذهب.

و عن الطبرسی عن صاحب العین: السحر عمل یقرب الی الشیاطین. و من السحر الأخذه التی تأخذ العین حتی تظن أن الأمر كما تری و لیس الأمر كما تری فالسحر عمل خفی لخفاء سببه یصور الشی ء بخلاف صورته و یقلبه عن جنسه فی الظاهر و لا یقلبه عن جنسه فی الحقیقه، ألا تری الی قول اللّه تعالی (یُخَیَّلُ إِلَیْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهٰا تَسْعیٰ).

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۸۶

و الوجه فی ذلک أن السحر عمل خفی یحصل بالأسباب الخفیه، و یصور الشی ء علی خلاف صورته الواقعیه، و یصرفه عن وجهه بالخدعه و التمویه، و یقلبه من جنسه فی الظاهر، لا فی الحقیقه، بحیث إن الساحر یسحر الناظرین حتی یتخیلوا أنه یتصرف فی الأمور التكوینیه، و یغیرها عن حقیقتها إلی حقیقه أخری، فیریهم البر بحرا عجابا تجری فیه السفن و تتلاطم فیه الأمواج، من غیر أن یلتفتوا الی كونه خدعه و تمویها. و إظهارا للباطل بصوره الحق و قصه السحره مع موسی «ع» مذكوره فی القرآن «۱» حین ألقوا (فَإِذٰا حِبٰالُهُمْ وَ عِصِیُّهُمْ یُخَیَّلُ إِلَیْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهٰا تَسْعیٰ).

لا یقال: قد تكون للسحر حقیقه واقعیه كالتصرف فی عقل المسحور أو بدنه، أو ما یرجع الیه، و علیه فلا یتم تعریفه المذكور.

فإنه یقال: لیست للسحر حقیقه واقعیه، و لكن قد یترتب علیه أمر واقعی، فقد یظهر الساحر للمسحور شیئا مهولا، فیخاف هذا و یصبح مجنونا، أو یریه بحرا و فیه سفینه جاریه، فیحاول المسحور أن یركبها فیقع من شاهق و یموت، فان الجنون و الموت و

إن كانـا من الأـمور الواقعيه، إلا أنهما ترتبا على الأمور التخيلى الـذى هو السـحر، و يقرب ما ذكرناه ما عن صاحب العين من أنه (يقلب الشى ء من جنسه فى الظاهر، و لا يقلبه عن جنسه فى الحقيقه). و قد أشير الى ما ذكرناه فى خبر الاحتجاج [١] حيث سئل الإمام عليه السلام عن الساحر أ يقلب الواقع الى الواقع آخر؟؟ فقال «ع»: هو أضعف من ذلك.

و على مـا ذكرناه من المعنى قـد اسـتعملت كلمه السـحر فى مواضع شتى من الكتاب العزيز [٢] و أطلق المشـركون صفه الساحر على النبى الصادق المصـدق، فقـد زعموا أن محمدا (ص) يظهر الباطل بصوره الحق بكلمات فصـيحه و خطب بليغه حتى يسـحر بها أعين الناظرين و قلوبهم،

---

[١] فى الاحتجاج ص ١٨٥ و ج ۴ البحار ص ١٣٠ فى احتجاج الصادق «ع» على الزنـديق قال لعنه الله: أ فيقـدر الساحر أن يجعل الإنسـان بسـحره فى صوره الكلب أو الحمـار أو غير ذلـك؟ قـال «ع»: هو أعجز من ذلك و أضـعف من أن يغير خلق اللّه إن من أبطل ما ركبه اللّه و صوره و غيره فهو شـريك اللّه فى خلقه تعالى اللّه عن ذلك علوا كبيرا لو قـدر الساحر على ما وصـفت لدفع عن نفسه الهرم و الآفه الحديث. مرسل.

[٢] فى مفردات الراغـب نحـن قـوم مسـحورون، أى مصـروفون. و فى لسـان العرب فـأنى تسـحرون أى تصـرفون. و فى مجمع البحرين: إن تتبعون إلا رجلا مسحورا، أى مصروفا عن الحق. و غير ذلك من الموارد

---

(١) سوره طه آيه: ۶٩.

و من هنا أيضا أطلق السحر على البيان الجيد [١] بلحاظ المدح و الذم، فإنه يصرف حواس الحاضرين

و آذان السامعين الى المتكلم.

و بهذا الاعتبار أيضا أطلق السحر على تمويه الفضه بالذهب. و على الجمله أن الناظر الى كلمات أهل اللغه و موارد الاستعمال يقطع بأن السحر ليست له حقيقه واقعيه، و إنما هو ما ذكرناه، و من جميع ما تقدم ظهر ما هو المراد من الأخبار المتظافره الداله على حرمه السحر و قد ذكرناه بعضها فى الهامش.

و أما ما ذكره فى القاموس من أن السحر ما لطف مأخذه و دق فإنه و إن انطبق على ما ذكرناه، لأن صرف الشى ء عن وجهه على سبيل التمويه له مأخذ دقيق جدا، إلا أنه تعريف بالأعم، فإن الأمور التى يلطف مأخذها- و هى ليست من السحر فى شى ء- كثيره جدا، كالقوى الكهربائيه، و الراديوات، و الطائرات، و بعض أقسام أدوات الحرب، و غير ذلك مما لا يعرفه أكثر الناس، خصوصا الصناعات المستحدثه.

و قد ظهر مما ذكرناه الفرق بين السحر و بين المعجزه و الشعوذه، فإنك قد عرفت فى البحث عن حرمه التصوير «۱» إجمالا أن الإعجاز أمر حقيقى له واقعيه، إلا أنه غير جار على السير الطبيعى، بل هو أمر دفعى خارق للعاده، و اما المقدمات الطبيعيه فكلها مطويه فيه، كجعل الحبوب أشجارا و زروعا، و الأحجار لؤلؤا و يواقيت دفعه واحده، و منه صيروره عضا موسى «ع» ثعبانا، و صيروره الأسد المنقوش على البساط حيوانا مفترسا بأمر الإمام عليه السلام فى مجلس الخليفه، و قد تقدم ذلك فى المبحث المذكور، و اما السحر فقد عرفت انه ليست لها حقيقه واقعيه أصلا.

---

[۱] فى لسان العرب: السحر البيان فى فطنه، كما جاء فى الحديث عن رسول اللّه (ص) الى ان قال: إن من البيان لسحرا. قال

أبو عبيده: كان المعنى انه يبلغ من ثنائه انه يمدح الإنسان فيصدق فيه حتى يصرف القلوب الى قوله، ثم يذمه فيصدق فيه حتى يصرف القلوب الى قوله الآخر فكأنه قد سحر السامعين بذلك.

و فى ج ۱۴ البحار ص ۲۵۱ ذكر الحديث ثم قال ما حاصله: و سمى النبى (ص) بعض البيان سحرا لوجهين:

الأول: انه لدقته و لطفه يستميل القلوب الى المتكلم.

و الثانى: أن المقتدر على البيان يكون قادر على تحسين ما يكون قبيحا و تقبيح ما يكون حسنا، فذلك يشبه السحر من هذا الوجه.

---

(۱) ص ۲۲۷.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۸۸

و أما الشعوذه فسيأتى انها عباره عن الخفه فى اليد و السرعه فى الحركه المعبر عنها فى لغه الفارس بكلمه (تردستى و تند كارى) فان المشعوذ الحاذق يفعل الأمور العاديه، و الأفعال المتعارفه بتمام السرعه، بحيث يشغل أذهان الناظرين بأشياء، و يأخذ حواشيهم إليها، ثم يعمل شيئا آخر بسرعه شديده و بحركه خفيفه فيظهر لهم غير ما انتظروه، و يتعجبون منه و لكن الصادر منه أمر واقعى، كأخذ الأشياء من موضع و وضعها فى موضع آخر بالسرعه التامه حتى يتخيل الناظر إليها أنها انتقلت بنفسها، فالنقل و الانتقال أمر حقيقى، و لكن الناظر لا يلتفت الى الناقل، و هذا بخلاف السحر، فإنه أمر خيالى محض كما عرفت التنبيه عليه و من هنا اتضح الفرق بين الشعوذه و المعجزه أيضا. و اما ما ذكره الأصحاب من بيان حقيقه السحر و أسبابه و اقسامه فكلها تقريبيه، فإن انطبق على ما ذكرناه فهو، و إلا فيرد الى قائله، و هو أعرف بمقاله.

أقسام السحر

اشاره

و لا بأس بالتعرض لما ذكره الأصحاب من أقسام السحر ليعلم هل انما مشموله لما

دل على حرمه السحر أم لا؟ و قد تكلم عليها العلامه المجلسى فى البحار «۱» و أطال الكلام فيها موضوعا و حكما، نقضا و إبراما.

و حاصل كلامه فى تحقيق أقسام السحر: انه على أنواع شتى،

النوع الأول: سخر الكذابين (أو الكلدانيين) الذين كانوا من قديم الدهر، و هم قوم يعبدون الكواكب،

و يزعمون كونها مدبره للعالم السفلى، و مبادى لصدور الخيرات و الشرور، و قد بعث اللّه إبراهيم «ع» مبطلا لمقالتهم و هدم أساس مذهبهم، و هم على فرق ثلاث:

فان منهم من يزعم ان الكواكب هى الواجبه الخالقه للعالم، و منهم من يزعم أنها قديمه لقدم العله المؤثره فيها، و منهم من يزعم أنها حادثه مخلوقه، و لكنها فعاله مختاره فوض خالقها أمر العالم إليها.

و الساحر من هذه الفرق الثلاثه من يعرف القوى العاليه الفعاله: بسائطها و مركباتها، و يعرف ما يليق بالعالم السفلى و حوادثه، و يعرف معدات هذه الحوادث ليعدها، و عوائقها ليرفعها بحسب الطاقه البشريه، فيكون متمكنا من استحداث ما يخرق العاده. انتهى ملخص كلام المجلسى فى النوع الأول.

أقول: قد عرفت ان السحر هو صرف الشى ء عن وجهه على سبيل الخديعه و التمويه

---

(۱) راجع ج ۱۴ ص ۲۵۱.

من دون أن يكون له واقعيه، فاستحداث الأمور الخارقه للعاده ليس من السحر، و لو تمكن أحد من إحداث الأمور الغريبه بواسطه القوه النفسانيه الحاصله بالرياضه، أو بصرف المقدمات فلا يقال له: إنه ساحر، بل لا دليل على حرمته، فان هذا شعار أهل الكرامه.

نعم لا شبهه فى كفر الفرق المذكوره، كما اعترف به المجلسى (ره) حتى الفرقه الثالثه القائله: بتفويض أمر العالم الى الكواكب، فان قولهم هذا مخالف لضروره الدين، فان اللّه هو الذى يحيى و يميت، و يهب لمن يشاء ذكورا، و يهب

لمن يشاء إناثا، و يصور فى الأرحام كيف يشاء.

النوع الثانى: سحر أصحاب الأوهام و النفوس القويه،

فقد ثبت بالوجوه العديده إمكان تسلط النفوس على جوارح الغير و أعضائه، فتسخره للقيام بحركات و تأديه أعمال على غير اراده منه، و من دون وساطه شى ء آخر.

و هذه النفوس قد تكون لرياضاتها قويه صافيه عن الكدورات البدنيه، فتستغنى فى تأثيرها عن الاستعانه بأدوات من خارجها، و تصدر عنها الأمور الغريبه الخارقه للعاده، و قد تكون ضعيفه و ممزوجه بأوساخ المواد، فتحتاج فى إتمام تأثيرها إلى الاستعانه بأدوات سحريه أخرى، انتهى حاصل كلامه فى النوع الثانى.

أقول: لا شبهه أن بعض النفوس لصفائها بالرياضات تؤثر فى الأمور التكوينيه، و تصرفها عن وجهها صرفا حقيقيا، كإيقاف الماشى عن المشى، و المياه الجاريه عن الجريان، بل قيل إن هذا المعنى مكنون فى الأسد بحسب الغريزه و الطبيعه، فإنه إذا نظر الى حيوان أوقفه عن المشى و الحركه، إلا أنه لا دليل على حرمته بعنوان الأولى ما لم يترتب عليه شى ء من العناوين المحرمه، بل نمنع عن صدق السحر عليه، و إنما هو نحو من الكرامه إن كان بطريق حق، و من الكفر أو الفسق إن كان بطريق الباطل.

و لا نظن أن يتوهم أحد أن تصفيه النفس بالرياضات الحقه حتى تصير مؤثره فى الأمور التكوينيه من المحرمات، بل هو مطلوب فى الشريعه المقدسه إذا كان بالإطاعه و التقوى، و من المعروف المشهور أن سلمان رضى اللّه عنه قد وصل بمجاهداته و تقواه و عظيم طاعته لمولاه الى حد أن انقادت الأمور التكوينيه لإرادته و التزمت فرض طاعته.

النوع الثالث: من السحر الاستعانه بالأرواح الأرضيه،

و اعلم أن القول بوجود الجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفه و المعتزله. و أما أكابر الفلاسفه فإنهم لم ينكروا القول بوجود الجن، و لكنهم سموها بالأرواح الأرضيه.

و هى بأنفسها مختلفه

الأصناف، فإن منها خيره و منها شريره. و قد شاهد أهل الصنعه

و التجربه أن الاتصال بها يحصل بأمور خفيفه و بأفعال سهله لا مشقه فى إيجادها، كالرق و الدخن و التجريد، و قد سموا هذا النوع بالعزائم و عمل تسخير الجن، انتهى حاصل كلام المجلسى فى النوع الثالث.

أقول: لا ـ ريب فى خروج هذا النوع أيضا من السحر موضوعا و حكما، تعليما و تعلما، بل لا دليل على حرمته فى نفسه إلا إذا ترتب عليه عنوان محرم من إيذاء إنسان و الإضرار به، أو كانت مقدماتها محرمه، فيحرم الاشتغال بها، و إلا فلا يحرم استخدام الجن، و كشف الغائبات بواسطتهم، بل لا دليل على حرمه إيذاهم.

النوع الرابع: مما ذكره المجلسى (ره) من أقسام السحر: التخيلات و الأخذ بالعيون،

و هذا النوع يتضح بأمور:

الأول: وقوع الاغلاط فى البصر كثيرا، فان الساكن قد يرى متحركا و بالعكس، كما أن راكب السفينه إذا نظر الى البحر يرى السفينه ساكنه و يرى الماء متحركا، و القطره النازله من السماء ترى خطا مستقيما، و الشعله الجواله ترى دائره من النار، و الأشياء الصغيره ترى فى الماء كبيره، و غير ذلك من أغلاط البصر.

الثانى: أن المحسوسات قد يختلط بعضها ببعض إذا كانت مدركه بسرعه النظر، لأن القوه الباصره إذا وقفت على محسوس وقوفا تاما فى زمان معتد به أدركته على نحو لا يشتبه بغيره كثيرا، و أما إذا أدركته فى زمان قليل، ثم أدركت محسوسا آخر و هكذا، فإنه يختلط بعضه ببعض.

الثالث: أنه قد تشغل النفس بشى ء فلا تشعر حينئذ بشى ء و إن كان حاضرا عند الإنسان كالوارد على السلطان، فإنه قد يلقاه شخص فيتكلم معه، و لكن لا يلتفت اليه، و الناظر فى المرآه يرى القذاره

فی عینیه و لا یری أکبر منها.

إذا عرفت هـذه الأـمور اتضـح لـک تصویر هـذا النوع من السـحر، فـان المشـعبذ الحـاذق یشـغل أذهـان النـاظرین بأمور، و یأخذ بأبصارهم، ثم یعمل شیئا آخر بسرعه شدیده، و بحرکه خفیفه، فیظهر لهم غیر ما انتظروه، فیتعجبون منه.

أقول: هذا النوع هو المعروف بالشـعوذه، فلا یرتبط بالسحر، و سیأتی أنه لا دلیل علی حرمتها، فإنها لیست إلا الحرکه السریعه فی الأعضـاء، فلاـ معنی لحرمتهـا فی نفسـها، إلاـ إذا اقترنت بعنـاوین محرمه. نعم أطلق علیهـا السـحر فی خبر الاحتجاج المتقـدم فی الحاشـیه، فـإنه قـد ذکر الامام «ع» فیه: (و نوع آخر منه خطفه و سرعه و مخاریق و خفه) إلا أنه علی سبیل المجازیه، فقـد عرفت الفرق بین السحر و الشعوذه، و عدم صدق کل منهما علی الآخر

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۹۱

النوع الخامس: الاعمال العجیبه التی تظهر من ترکیب الآلات علی النسب الهندسیه،

کراقص یرقص، و کفارسـین یقتتلان، و کراکب علی فرسه، و فی یـده بوق کلما مضـی ساعه من النهار ضـرب البوق من غیر أن یمسه أحـد، و من هذا القبیل الصور المصـنوعه لأهل الروم و الهند بحیث یراها الناظر إلیها إنسانا علی کیفیات مختلفه ضاحکه و باکیه حتی یفرق فیها بین ضـحک السـرور و ضـحک الخجل و ضـحک الشامت، فهـذه الوجوه کلها من لطائف التخایل، و کان سحر سحره فرعون من هذا الضرب.

و من ذلک أیضا ترکیب صندوق الساعات، و علم جر الأثقال و الأجسام العظیمه بآلات خفیفه، و هذا النوع فی الحقیقه لا ینبغی أن یعـد من السـحر، فـان لهـا أسـبابا معلومه معینه، و من اطلع علیهـا قـدر علی إیجادهـا، و حیث لم یصـل إلیهـا إلاـ الفرد النـادر لصعوبتها عدها أهل الظاهر من السحر، انتهی ملخص کلامه.

أقول:

إن إيجاد الصنائع المعجبه و تركيب الأمور الغريبه- كما هو المعروف كثيرا فى العصر الحاضر، كالطائرات و القطارات و السيارات و سائر أدوات النقل و الآلات العجيبه المعده للحرب- ليس من المحرمات بعناوينها الأوليه إلا إذا انطبقت عليه عناوين محرمه اخرى، و ليس من مقوله السحر، كما اعترف به المجلسى، و لم يثبت كون سحر سحره فرعون من هذا القبيل.

النوع السادس من السحر: الاستعانه بخواص الأدويه

مثل أن تجعل فى الطعام بعض الأدويه المبدله، أو المزيله للعقل، أو الدخن المسكر «البخور» أو عصاره البنج المجعول فى الملبس، و هذا مما لا سبيل إلى إنكاره، فإن أثر المغناطيس شاهد. انتهى ملخص كلام المجلسى.

أقول: هذا النوع أيضا خارج عن السحر موضوعا و حكما، و إنما هى أسرار يكتشفها علم الكيمياء، و قد يستعان بها فى علم الطب، و لو كانت الاستعانه بالأدويه محرمه للزم القول بحرمه علم الطب، و لم يلتزم به أحد، بل وجوبه من الضروريات عند الملل و عقلاء العالم

النوع السابع من السحر: تعليق القلب،

و هو أن يدعى الساحر علم الكيمياء و علم الليميا و الاسم الأعظم، و يدعى أن الجن يطيعونه، فإذا كان السامع ضعيف العقل قليل التميز اعتقد بذلك و تعلق قلبه به، و يلزم ذلك أن يحصل فيه الرعب و الخوف، و يفعل فيه الساحر ما يشاء، مع أن تلك الدعاوى ليس لها أصل، و من جرب هذا المعنى و أهله علم أن لتعليق القلب أثرا عظيما من حيث الخوف و الرجاء كليهما.

و فيه أنه لا وجه لجعله من أقسام السحر، و إنما هو قسم من الكذب، إذا لم يكن له

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۹۲

واقع، على أن تعليق القلب لو كان سحرا لكانت الاستماله بمطلقها سحرا محرما، سواء كانت بالأمور الواقعيه أم بغيرها.

النوع الثامن: النميمه.

و فيه أنها و إن كانت محرمه بالضروره عند الفريقين، بل عند العقلاء، إلا أنها أجنبيه عن السحر و عن مورد الأخبار الداله على كفر الساحر و وجوب قتله، فان من البديهى أن التمام ليس بكافر و لا يجوز قتله.

و على الجمله لم يتحصل لنا من الأقسام المذكوره ما يكون سحرا و محرما بعنوانه، فانحصر السحر المحرم بما ذكرناه: أعنى صرف الشى ء عن وجهه على سبيل الخدعه و التمويه. و قد تقدم أن هذا هو المورد للأخبار الداله على حرمه السحر.

ثم إنه ورد فى جمله من الروايات المتقدمه ما دل على كفر الساحر. و فى الروايات الأخرى المتقدمه فى الحاشيه أنه يقتل.

أما الحكم بالكفر فلا يمكن أن يراد به الكفر المصطلح فى الشرعيه المقدسه. ضروره عدم جريان أحكام الكفر عليه، و من قسمه الأموال، و بينونه زوجته و الحكم بنجاسته، فيشمله ما دل على إسلام من أقر بالشهادتين و المعاد،

على أنا لم نر و لم نسمع من يعامل الساحر معامله الكافر حتى فى زمن النبى (ص) و الأئمه.

و يؤيد ما ذكرناه ما سيأتى فى البحث عن جواز دفع السحر بالسحر من قوله «ع» للساحر الذى أخذ السحر صناعه لنفسه: (حل و لا تعقد). فلو كان السحر موجبا للكفر لحكم أبو عبد اللّه بكفره، و لكن الروايه مجهوله.

و كيف كان فما دل على كفر الساحر لا بد من حمله إما على مستحل السحر، و إما على من يعارض به القرآن و النبوه، و يدعى به الرساله أو الإمامه، أو يدعى ما لا يقدر عليه إلا اللّه، و يدل على الأخير ما فى روايه العسكرى «ع» فى قصه هاروت و ماروت من قوله عليه السلام: (فلا تكفر باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار و دعاء الناس الى أن يعتقدوا أنك تحيى و تميت و تفعل ما لا يقدر عليه إلا اللّه فان ذلك كفر).

و لكن الروايه ضعيفه السند. و سنتعرض لها فى البحث عن جواز دفع السحر بالسحر و أما الحكم بقتله فهو المشهور بين الأصحاب، بل فى كلمات غير واحد منهم دعوى الإجماع عليه من دون فرق بين المستحل و غيره.

و فى حدود الرياض: (يقتل الساحر إذا كان مسلما، و يعزر إذا كان كافرا، بلا خلاف فتوى و نصا، ثم قال: إن مقتضى إطلاق النص و الفتوى بقتله عدم الفرق فيه بين كونه مستحلا أم لا، و به صرح بعض الأصحاب، و حكى آخر من متأخر المتأخرين قولا بتقييده

بالأول، و وجهه غير واضح).

أقول: (قد ورد فى الروايات العديده المتقدمه فى أول المسأله أن حد الساحر هو القتل، إلا

أنها روايات ضعيفه، و غير منجبره بالشهره الفتوائيه، فقد عرفت مرارا أنها لا تجبر ضعف الروايه. و عليه فان تم الإجماع و التسالم على ذلك أخذ به، و إلا فعمومات ما دل على حرمه قتل النفس محكمه.

نعم إذا كان الساحر مستحلا للسحر، أو كان يعارض به بعض المناصب الإلهيه وجب قتله، إلا أن القتل لم يجب عليه بما أنه ساحر، بل بما أنه منكر لما هو من ضروريات الإسلام.

قوله و بعضها قد ذكر فيما ذكره في الاحتجاج.

أقول: قد ظهر مما تقدم أن إطلاق السحر على بعض الأمور المذكوره في خبر الاحتجاج- كالسرعه و الخفه و النميمه- إنما هو بنحو من العنايه و المجاز، على أن الروايه ضعيفه السند و غير منجبره بشى ء.

قوله و أما الأقسام الأربعه المتقدمه من الإيضاح إلخ.

أقول: قال في محكي الإيضاح: إن استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانيه: و هو السحر، أو بالاستعانه بالفلكيات فقط: و هو دعوه الكواكب، أو بتمزيج القوى السماويه بالقوى الأرضيه: و هي الطلسمات، أو على سبيل الاستعانه بالأرواح الساذجه: و هي العزائم، و يدخل فيه النيرنجات، و الكل حرام في شريعه الإسلام و مستحله كافر.

و تبعه المصنف في ذلك، لوجهين: الأول شهاده المجلسي (ره) في البحار بدخولها في السحر عند أهل الشرع، فتشملها الإطلاقات.

الثاني: دعوى فخر الدين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين، و هذا الوجه يوجب الاطمئنان بالحكم، و باتفاق العلماء عليه في جميع الأعصار.

أما الوجه الأول: فيرد عليه أولا انه لا حجيه في شهاده المجلسي، لاستناده الى اجتهاده و قد اعترف به المصنف أيضا فيما سيأتي. فقد قال: (لكن الظاهر استناد شهادتهم الى الاجتهاد).

و ثانيا: أنا لم نجد في كلام المجلسي شهاده على كون

الأقسام المـذكوره من السـحر عند عرف الشارع، فإنه قال: (إن لفظ السـحر فى عرف الشـرع مختص بكل مخفى سـببه، و يتخيل على غير حقيقته، و يجرى مجرى التمويه و الخداع). ثم ذكر الأنواع المتقدمه، و أى شهاده فى ذلک على مقصود المصنف.

و ثالثا: أنک قد عرفت خروج كثير من الأقسام المزبوره بل كلها عن حقيقه السحر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۹۴

بل يكفى الشک فى منع شمول الإطلاقات لها، لعدم جواز التمسک بها عند الشک فى الصدق.

و رابعـا: مـا ذكره المصـنف فيمـا سـيأتى من معـارضه شـهاده المجلسـى بمـا ذكره الفخر من إخراج علمى الخواص و الحيل من السـحر، و بما ذكره صاحب لک و غيره من تخصيصـهم السـحر بما يحدث ضـررا، و بما ذكره العلامه من تخصـيصه السـحر بما يؤثر فى بـدن المسـحور أو قلبه أو عقله، و هـذه الشـهادات من هؤلاء الأعيان تكشف عن عـدم العموم فى لفظ السـحر لجميع ما تقدم، و عن كون الإطلاق فى جمله منها مجازا.

و من هنـا ظهر الجواب عن الوجه الثـانى أيضـا. على أن الـدعوى المـذكوره لا توجب الاطمئنان بالحكم إلا فى المورد المتيقن، كالإضـرار بالمسـحور فى عقله أو بـدنه أو مـاله أو مـا يرجع اليه من شؤونه، و أما فى غير الموارد المتيقنه فإنه لا دليل على حرمه الاستعانه بالأمور المتقدمه، بل ربما تكون مطلوبه لإبطال سحر مدعى النبوه و الإمامه، و مع الشک فيه فأصاله البراءه محكمه.

عدم اختصاص حرمه السحر

بالمضـر منه هل تختص حرمه السـحر بالمضـر منه أو تعم غير المضـر أيضا؟ فيه خلاف. فالمحكى عن الشـهيدين فى الـدروس و لک ان المعتبر فى السحر الإضرار، و عن شارح النخبه أن ما كان من الطلسمات مشتملا على إضرار

أو تمويه على المسلمين أو الاستهانه بشى ء من حرمات اللّه فهو حرام، سواء عد من السحر أم لا- و عن جمله من الأكابر انه حرام مطلقا سواء أ كان مضرا أم لا تمسكا بظاهر الإطلاقات المتقدمه، و من هنا ظهر أنه لا وجه لتقييد السحر بما كان مؤثرا فى بدن المسحور أو عقله أو قلبه من غير مباشره كما عرفته عن العلامه فى القواعد.

و قد يستدل على اختصاص حرمه السحر بالمضر منه ببعض الروايات الوارده فى قصه هاروت و ماروت، و سيأتى ذكرها.

و فيه أولا: أن هذه الروايات ضعيفه السند. و ثانيا: أنه لا تنافى بينها و بين المطلقات الداله على حرمه السحر مطلقا.

قوله فمثل احداث حب مفرط فى الشخص بعد سحرا.

أقول: الوجه فيه ما ورد

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۹۵

فى بعض الأحاديث [۱] من تشديد النبى (ص) المرأه التى صنعت ذلك لزوجها، و استقباله إياها باللعن و التوبيخ، و حكمه عليها بعدم قبول التوبه.

و فيه أولا: أنه ليس فى الروايه ما يدل على كون المصنوع سحرا. و ثانيا: أن العمل بها يقتضى حرمه إدخال الزوجه حبها فى قلب الزوج و إن كان ذلك بالأخلاق الحسنه و الأفعال المرضيه، مع انه مطلوب فى الشريعه المقدسه، و قد أمر به فى الأخبار المتظافره، بل المتواتره المذكوره فى أبواب مقدمات النكاح، و عليه فلا بد من حمل الروايه على كون المصنوع أمرا غير مشروع يوجب تكدر البحار و الطين، و استحقاق المرأه باللعن و ثالثا: ان الروايه مخالفه للقواعد، فإنها مشتمله على عدم قبول التوبه من المرأه التى صنعت لزوجها شيئا يوجب المحبه و العطف، مع ان الثابت فى الإسلام جواز توبه المرأه المرتده، سواء

أ كانت فطريه أو مليه، و من المقطوع به ان سحرها لا يزيد على الارتداد، و يضاف الى جميع ما ذكرناه ان الروايه ضعيفه السند.

جواز دفع ضرر السحر بالسحر

قوله بقى الكلام فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر.

أقول: و قد يستدل على الجواز بالروايات [۲] الوارده فى قصه هاروت و ماروت و غيرها، فإنها تدل على جواز

---

[۱] فى ج ۳ ئل باب ۱۴۳ انه يحرم على المرأه سحر زوجها من مقدمات النكاح ص ۳۲ عن الصدوق بإسناده عن إسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه «ع» قال: قال رسول اللّه (ص) لامرأه سألته: ان لى زوجا و به على غلظه و انى صنعت شيئا لأعطفه على؟ فقال لها رسول اللّه (ص): أف لك كدرت البحار و كدرت الطين و لعنتك الملائكه الاخيار و ملائكه السماوات و الأرض، قال: فصامت المرأه نهاره و قامت ليلها و حلقت رأسها و ليست المسوح فبلغ ذلك النبى (ص) فقال: إن ذلك لا يقبل منها. ضعيفه للنوفلى. و قريب منها ما فى ج ۲ المستدرك ص ۴۳۳. مجهوله لموسى بن إسماعيل.

أقول: المسح بكسر الميم البلاس يقعد عليه، و الكساء من شعر، و ما يلبس من نسيج الشعر على البدن تقشفا و قهرا ج أمساح و مسوح.

[۲] فى ج ۲ التهذيب ص ۱۰۹. و ج ۱ كا باب ۳۳ الصناعات من المعيشه ص ۳۶۰ و ج ۱۰ الوافى باب ۳۰ الصناعات ص ۳۰: على عن أبيه قال: حدثنى شيخ من أصحابنا قال: دخل عيسى بن سيفى «و فى نسخه كاشفقى» على ابى عبد اللّه «ع» و كان ساحرا-

دفع ضرر السحر بالسحر. و فيه انها

و إن كانت ظاهره الدلاله على ذلك، و لكنها ضعيفه السند، فلا يمكن الاستناد إليها.

نعم يمكن الاستدلال على الجواز بالآيه الوارده فى قصه هاروت و ماروت [۱] بتقريب أن السحر لو لم يكن جائز الاستعمال حتى فى مقام دفع الضرر لم يجز تعليمه أصلا، فجواز التعليم يدل على جواز العمل به فى الجمله، و القدر المتيقن منه هو صوره دفع ضرر الساحر، و كيف كان فلا ريب فى انه قد يجب إذا توقفت عليه مصلحه ملزمه، كما إذا ادعى الساحر منصبا من المناصب الإلهيه، كالنبوه و الإمامه.

التسخير ليس من السحر

و قد يقال: بأن من السحر التسخيرات بأقسامها حتى تسخير الحيوانات، بدعوى أن تعاريف السحر صادقه عليها، حتى ان الشهيدين مع أخذهما الإضرار فى تحريم السحر ذكروا ان استخدام الملائكه و الجن من السحر، و عليه فتشملها الإطلاقات المتقدمه الداله على حرمه السحر بجميع شؤونه.

و فيه أنك قد عرفت خروج الاستعانه بالأرواح الأرضيه و استخدام الجن من السحر موضوعا و حكما. و حينئذ فإن انطبق على ذلك شى ء من العناوين المحرمه حكم عليه بالحرمه لتلك الجهه المحرمه، لا لكونه سحرا، كما إذا اشتملت التسخيرات على المقدمات المحرمه،

- يأتيه الناس و يأخذ على ذلك الأجر- و سألته عن ذلك قال «ع»: حل و لا تعقد. مرسله أقول: ظاهر الروايه أن الحل و العقد كليهما بالسحر فحمل الحل على ما كان بغير السحر من الأدعيه و نحوها بعيد عنها.

و فى ج ۴ البحار ص ۱۳۰. و الاحتجاج ص ۱۸۵ فى قصه الملكين ما يدل على جواز دفع ضرر السحر بالسحر، و لكن الروايه مرسله.

و فى ج ۲ ئل باب ۵۳ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ۵۴۴ عن العيون

ما فی روایه العسکری «ع» ما یدل علی ذلک. و لکنها مجهوله.

و فی روایه جهم عن الرضا «ع» فی الحدیث قال: و أما هاروت و ماروت فکانا ملکین علما الناس السحر لیحترزوا به سحر السحره و یبطلوا به کیدهم. الحدیث. مجهول.

[۱] سوره البقره آیه: ۹۶. قوله تعالی: (وَ مٰا أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبٰابِلَ هٰارُوتَ وَ مٰارُوتَ وَ مٰا یُعَلِّمٰانِ مِنْ أَحَدٍ حَتّٰی یَقُولٰا إِنَّمٰا نَحْنُ فِتْنَهٌ فَلٰا تَکْفُرْ).

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۲۹۷

أو کان المسخر بالکسر لعمله ذلک عرضا للتضرر أو التلف أو الجنون، أو لارتکاب شی ء آخر من الأمور غیر المشروعه، أو کان المسخر بالفتح مؤمنا من الإنس أو ملکا، و کان التسخیر ظلما علیهم، و مع انتفاء العناوین المحرمه فلا وجه للحرمه، کتسخیر الکفار من الانس و الجن و إن اشتمل ذلک علی إیذائهم، و إلا لما جاز قتل الکفار، و أخذ الجزیه منهم و هم صاغرون.

و کذلک یجوز تسخیر الحیوانات مطلقا، خصوصا المؤذیات منهم کالعقارب و الحیات و السباع، و إلا لما جاز استخدام الحموله، و قتل المؤذیات منها، و قد أجاد المحقق الایروانی و قال: (فالأمر فی تسخیر الحیوانات أوضح، فهل یمکن الالتزام بجواز تسخیر الحیوانات بالقهر و الغلبه و الضرب، و مع ذلک لا یجوز تسخیرها بما یوجب دخولها تحت الخدمه طوعا)

الشعوذه

قوله الحادیه عشره الشعبذه حرام بلا خلاف.

أقول: الشعوذه [۱] هی اللعبه المعروفه: أعنی الخفه فی الحرکه المعبر عنها فی لغه الفرس بکلمه (تردستی) و أما الذی یترتب علی الشعوذه فهو أمر واقعی، فان المشعوذ یفعل ما یفعله سائر الناس من الأمور العادیه، إلا أنه یشغل أذهان الناظرین بسرعه حرکته و خفه یده بحیث یتعجبون من أفعاله من

غير أن تكون تلك الأفعال الصادره منه خياليه محضه كما فى السحر أو غير جاريه على السير الطبيعى كما فى المعجزات، على ما عرفت من التفرقه بينها و بين السحر و المعجزه فى المسأله السابقه. و يمكن أن تكون الشعوذه أعم من السحر، و يظهر ذلك من ملاحظه ما ذكره

---

[۱] فى لسان العرب: الشعوذه خفه فى اليد و أخذ كالسحر يرى الشى ء بغير ما هو عليه أصله فى رأى العين، و الشعوذه السرعه، و قيل: هى الخفه فى كل أمر.

و عن المصباح: شعوذ الرجل شعوذه، و منهم من يقول: شعبذه شعبذه، و هو بالذال المعجمه، و ليس من كلام أهل الباديه، و هى لعب يرى الإنسان ما ليس له حقيقه كالسحر و فى أقرب الموارد: الشعبذه كشعوذه زنه و معنى. و فيه أيضا: الشعوذه و هى خفه فى اليد و أخذ كالسحر يرى الشى ء فى رأى العين بغير ما عليه أصله.

و فى المنجد: الشعبذه كشعوذه زنه و معنى. و فيه أيضا: الشعوذه و هى خفه فى اليد و أعمال كالسحر ترى الشى ء فى العين بغير ما هو عليه.

و فى مجمع البحرين: الشعبذه هى الحركه الخفيفه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۹۸

بعض اللغويين مع ملاحظه ما ذكرناه فى معنى الشعوذه بحسب المتفاهم العرفى. و لكن الظاهر هو ما ذكرناه من المبائنه بينهما.

و قد استدل المصنف (ره) على حرمه الشعوذه بأمور:

الأول: الإجماع. و فيه أنه ليس هنا إجماع تعبدى، لاحتمال استناده إلى سائر الوجوه المذكوره فى المسأله.

الثانى: أنه من اللهو و الباطل. و فيه أنه ممنوع صغرى و كبرى، أما الوجه فى منع الصغرى فلأنا لا نسلم كونها من اللهو و الباطل إذا ترتب عليها غرض

عقلائی. و أما الوجه فی منع الکبری فلأنه لا دلیل علی حرمتهما علی الإطلاق، بل الحرام منهما هو القسم الخاص.

الثالث: قوله «ع» فی خبر الاحتجاج: (و نوع آخر منه خطفه و سرعه و مخاریق و خفه). و فیه أولا: إنه ضعیف السند و غیر منجبر بشی ء و قد تقدم ذلک آنفا. و أما جبره بالإجماع المحکی، فإن الإجماع إن کان حجه فی نفسه لزم اتباعه لذلک، و إلا فإن ضم غیر الحجه إلی مثله لا یفید الاعتبار.

الرابع: صدق بعض تعاریف السحر علی الشعوذه، فتکون مشموله لما دل علی حرمه السحر. و فیه أنک قد عرفت خروجها عن حدود السحر موضوعا، و عدم صدقه علیها.

الغش الحرام

اشاره

قوله الثانیه عشره الغش حرام بلا خلاف.

أقول: لا شبهه فی حرمه غش المسلم فی الجمله بلا خلاف بین الشیعه و أهل السنه [۱] لتواتر الروایات من طرقنا [۲]

---

[۱] فی ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۸۴ نهی عن الغش و التدلیس و مدح السلعه بما لیس فیها و کتم ما بها من عیب و نحو ذلک.

[۲] فی ج ۱ کا ص ۳۷۴. و ج ۲ التهذیب ص ۱۲۲. و ج ۱۰ الوافی ص ۶۳.

و ج ۲ ئل باب ۱۱۵ تحریم الغش مما یکتسب به ص ۵۶۲ عن هشام بن سالم عن أبی عبد الله علیه السلام قال: لیس منا من غشنا. صحیحه.

و بهذا الاسناد عن أبی عبد الله «ع» قال: قال رسول الله (ص) لرجل یبیع التمر:

یا فلان أما علمت أنه لیس من المسلمین من غشهم. صحیحه.

و عن رجل عن أبی عبد الله «ع» قال: دخل علیه رجل یبیع الدقیق فقال: إیاک و الغش فان من غش غش فی ماله فان لم

يكن له مال غش فى أهله. مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۲۹۹

و من طرق العامه «۱» بل هى من ضروريات مذهب المسلمين.

و العجب من المحقق الايروانى حيث ألغى عنوان الغش عن الموضوعيه و التزم بحرمته للعناوين الثانويه من الكذب و أكل أموال الناس بلا رضى منهم!.

و لا ـ ريب أن الروايات حجه عليه، لظهورها فى حرمه الغش فى نفسه، فإذا تحقق موضوعه فى مورد ترتب عليه حكمه، كسائر القضايا الحقيقيه، و سيأتى أن موضوع الغش أمر عرفى.

فقد ظهر أنه لا ـ وجه لما ارتكبه المحقق المذكور من السير و التقسيم فى نفى موضوعيه الغش بدعوى أنه لا دليل على حرمه شوب اللبن بالماء و لا ـ على حرمه عرض المشوب على البيع، و لا ـ على حرمه مجرد الإنشاء، فتعين أن يكون الغش المحرم أخذ قيمه غير المغشوش بإزاء المغشوش

و عن السكونى عن أبى عبد الله «ع» قال: نهى رسول الله (ص) عن أن يشاب اللبن بالماء للبيع. ضعيفه للنوفلى.

و عن هشام بن الحكم قال: كنت أبيع السابرى فى الظلال فمر بى أبو الحسن موسى «ع» فقال لى: يا هشام إن البيع فى الظلال غش و الغش لا يحل. حسنه لإبراهيم بن هاشم.

أقول: السابرى ثوب رقيق جيد.

و فى الموضعين المتقدمين من الوافى و ئل و فى كا بهامش ج ۴ مرآه العقول ص ۳۱۹ فى روايه زينب العطاره الحولاء عن رسول الله (ص): إذا بعت فأحسنى و لا تغشى فإنه أنقى لله و أبقى للمال. حسنه للحسين بن زيد.

و فى الباب المزبور من ئل فى حديث المناهى عن رسول الله (ص) إنه قال: و من غش مسلما فى شراء أو بيع فليس منا و يحشر يوم القيامه

مع اليهود لأنهم أغش الخلق للمسلمين.

مجهوله لشعيب بن واقد.

و فى ج ۱ كا ص ۳۸۰. و ج ۲ التهذيب بيع المضمون ص ۱۲۷. و ج ۱۰ الوافى ص ۶۴. و ج ۲ ئل باب ۹ جواز خلط المتاع الجيد بغيره من أحكام العيوب ص ۵۹۷ عن الحلبى عن أبى عبد الله «ع» قال: سألته عن الرجل يكون عنده لونان من طعام واحد و سعرهما شتى واحدهما خير من الآخر فيخلطهما جميعا ثم يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: لا يصلح له أن يفعل ذلك يغش به المسلمين حتى يبينه. حسنه لإبراهيم بن هاشم. الى غير ذلك من الروايات المذكوره فى المصادر المتقدمه. و فى ج ۲ المستدرک ص ۴۵۵، و ج ۱۵ البحار العشره ص ۱۹۵.

---

(۱) راجع ج ۵ سنن البيهقى ص ۳۲۰.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۰۰

موضوع الغش

اشاره

لا شك فى أن الغش ليست له حقيقه شرعيه، و لا متشرعيه، بل المراد به ما جرى عليه العرف و اللغه [۱] من كونه بمعنى الكدر و الخديعه و الخيانه، و يعبر عنه فى لغه الفرس بكلمه (گول زدن) و لا يتحقق ذلك إلا بعلم الغاش و جهل المغشوش، فإذا كان كلاهما عالمين بالواقع، أو جاهلين به، أو كان الغاش جاهلا و المغشوش عالما انتفى مفهوم الغش.

ثم إنه لا يعتبر فى مفهوم الغش انحصار معرفته بالغاش، فإن أكثر أفراد الغش يعرفه نوع الناس بإمعان النظر، خصوصا من كان من أهل الفطانه و التجربه، و من كان شغله الغش، فإنه لا شبهه أن من الغش جعل الجيد من الحبوب على ظاهر الصبره و رديه فى باطنها و بيع الأمتعه فى الظلال، و من الواضح أن نوع الناس يلتفتون الى

الغش فى أمثال ذلک بتدقیق النظر، و لو اختص مفهوم الغش بما انحصر طریق معرفته بالغاش لم یبق له إلا مورد نادر.

نعم قد تنحصر معرفته بالغاش کمزج اللبن بالماء، و خلط الدهن الجید بالدهن الردی، و وضع الحریر و نحوه فی مکان بارد لیکتسب ثقلا، و بیع الحیوان مسموما لا یبقی أزید من یوم و یومین، و غیر ذلک من الموارد التی لا یطلع علی الغش إلا خصوص الغاش فقط، و لکن هذا لا یوجب اختصاص الغش بتلک الموارد، و عدم تحقق مفهومه فی غیرها.

و قد ظهر مما ذکرناه أن الغش لا یصدق لغه و لا عرفا علی الخلط الظاهر الذی لا تحتاج معرفته إلی إمعان النظر، فإذا مزج الردی بالجید مزجا یعرفه أی ناظر الیه من الناس- بغیر تدقیق النظر، و جعل الردی فی ظاهر الصبره و الجید فی باطنها- فان ذلک لا یکون غشا، و یدل علی ذلک بعض الأحادیث [۲].

---

[۱] فی لسان العرب: غشش نقیض النصح و هو مأخوذ من الغشش المشرب الکدر، أنشد ابن الأعرابی: «و منهل تروی به غیر غشش) أی غیر کدر و لا قلیل، قال: و من هذا الغش فی البیاعات.

و فی مجمع البحرین: المغشوش الغیر الخالص.

و فی المنجد: غشه أظهر له خلاف ما أضمره. و خدعه. الغش بالکسر اسم من الغش بالفتح الخیانه. المغشوش غیر الخالص.

[۲] فی ج ۱ کا باب ۷۷ من المعیشه ص ۳۸۰. ج ۱۰ الوافی ص ۶۴. و ج

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۰۱

تذییل

إن ظاهر المطلقات المتقدمه هو حرمه الغش علی وجه الإطلاق سواء أ کان فی المعامله أم فی غیرها، إلا أنه لا بد من صرفها الی خصوص المعاملات فی

الجمله، بداهه أنه لا بأس بتزيين الدور و الألبسه و الأمتعه لإراءه أنها جديده، مع أنها عتيقه، و كذلك لا بأس بإطعام الطعام المغشوش و سقى اللبن الممزوج للضيف و غيره، و بذل الأموال المغشوشه للفقراء. بل يمكن دعوى عدم صدق الغش فى هذه الموارد، أو فى بعضها. نعم لو أخبر بموافقه الظاهر فى ذلك للواقع كان حراما من جهه الكذب، سواء كان إخباره قوليا أم فعليا، و هو أجنبى عما نحن فيه.

لا يعتبر فى صدق الغش قصد مفهومه

قوله و يمكن أن يمنع صدق الاخبار المذكوره إلا على ما قصد التلبيس.

أقول:

ظاهر المصنف أنه يعتبر فى حقيقه الغش قصد مفهومه من التلبيس و الخديعه. و أما ما يكون ملتبسا فى نفسه فلا يجب عليه الإعلام به.

و فيه أنه لا دليل على اعتبار القصد بمعنى الداعى فى مفهوم الغش. بداهه كونه من الأمور الواقعيه، و هى لا تختلف باختلاف الدواعى كالأمور القصديه، و إنما المعتبر فيه علم البائع بالخلط مع جهل المشترى إياه.

و عليه فإذا اختلط الجيد بالردى أو امتزج اللبن بالماء بغير اختيار من المالك، و لا رضى و باعهما بدون التنبيه كان ذلك أيضا غشا محرما، لإطلاق الروايات، و عدم دلاله شى ء منها على اعتبار القصد فى تحقق الغش.

و مما ذكرناه ظهر بطلان ما فى الرياض من قوله ثم لو غش لا بقصده بل بقصد إصلاح المال لم يحرم للأصل و اختصاص ما مر من النص بحكم التبادر بصوره القصد).

---

۲ ئل باب ۹ جواز خلط المتاع الجيد بغيره ص ۵۹۰. و ج ۲ التهذيب بيع المضمون ص ۱۲۷ عن محمد بن مسلم عن أحدهما «ع» إنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض؟ قال: إذا رؤيا

جميعا فلا بأس ما لم يغط الجيد الردى. صحيحه.

و يظهر ذلك من بعض الروايات المتقدمه الداله على حرمه الغش.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۰۲

حكم المعامله المشتمله على الغش من حيث الصحه أو الفساد

قوله ثم إن فى جامع المقاصد ذكر فى الغش بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين فى صحه المعامله و فسادها.

أقول: ضابط الصحه و الفساد فى المقام هو ما حققناه فى البحث عن بيع الدراهم المغشوشه و غيره، و إجماله: أن المبيع إما أن يكون كليا، و يكون الغش فى الفرد المقبوض، كما إذا باع منا من الحنطه الجيده. و دفع عنها حنطه مغشوشه فإنه لا شبهه فى صحه البيع فى هذه الصوره، لعدم كون الغش فى البيع، و إنما هو فى تطبيق المبيع الكلى على الفرد الخارجى، فللمشترى تبديله بغيره.

و إما أن يكون المبيع شخصيا، و هو على أقسام، لأن الأوصاف المأخوذه فى المبيع قد تكون من قبيل الصور النوعيه فى نظر العرف، و لا شبهه فى بطلان البيع فى هذه الصوره إذا ظهر المبيع مغشوشا، كما إذا باع فلزا على أنه ذهب فبان مذهبا. و وجه البطلان أن ما وقع عليه العقد ليس بموجود، و ما هو موجود لم يقع عليه العقد.

و قد تكون الأوصاف المأخوذه فيه من قبيل وصف الكمال أو الصحه، كما إذا باع عبدا على أنه كاتب أو نجار أو بصير فبان أنه لا يحسن الكتابه و التجاره أو أنه أعمى، و حينئذ فإن كان العقد معلقا على الوصف بحيث ينتفى البيع مع انتفاء الوصف فهو باطل، للتعليق المجمع على كونه مبطلا للعقد، و إن كان مشروطا بالوصف حكم بالصحه.

و عليه فإذا كان التخلف فى الأوصاف الكماليه ثبت خيار تخلف الشرط للمشترى. و

إذا كان التخلف فى وصف الصحه كان المشترى مخيرا بين الأمور الثلاثه الفسخ، أو الإمضاء بدون الأرش، أو الإمضاء معه.

و قد يكون المبيع المجموع المركب من جزئين، أو من أجزاء، و هو على قسمين:

أحدهما: أن يكون للهيئه الاجتماعيه دخل فى ازدياد الثمن، بأن كانت واسطه فى زياده ماليه المبيع و إن لم يقابلها بنفسها جزء من الثمن، كما هو الشأن فى عامه الأوصاف حتى ما كان من قبيل الصور النوعيه.

و عليه فلا شبهه فى بطلان البيع فى الجزء الفائت و كون المشترى مخيرا فى الباقى بين الفسخ و الإمضاء. و مثاله أن يبيع دوره البحار، فيظهر ان احد الأجزاء التى وقع عليها البيع كتاب لغه، أو يبيع مصراعى الباب، فيبين أنه مصراع واحد، أو يبيع زوجى

الخف فيبين أنه فرد واحد، أو يبيع عدلى الغراره- أى الجوالق- فيبين أنه عدل واحد.

و غير ذلك من الأمثله. فإنه لا شبهه فى دخل الهيئه الاجتماعيه فى زياده الماليه فى الأمور المذكوره، فيترتب عليها الحكم المزبور.

و ثانيهما: ان لا يكون للهيئه الاجتماعيه مساس فى زياده ماليه المبيع أصلا، بل كان الانضمام كوضع الحجر فى جنب الإنسان، و عليه فلا شبهه فى صحه البيع و لزومه بالنسبه إلى الجزء الموجود، من دون ان يثبت للمشترى خيار تخلف الوصف، كما إذا باع صبره حنطه بدينارين على انها وزنتان فوجد نصفها ترابا، فيصح البيع فى الوزنه الموجوده و يبطل فى الأخرى، فإن مرجع ذلك الى بيع كل وزنه من هذه الحنطه بدينار. و من هنا ظهر ما فى كلام المصنف من أن الغش (إن كان من قبيل التراب الكثير فى الحنطه كان له حكم تبعض الصفقه

و نقص الثمن بمقدار التراب الزائد).

و من جميع ما ذكرناه يظهر ضعف كلام الشهيد حيث قال فى شرائط الاقتداء من الذكرى: (الثالث يشترط القصد الى إمام معين) الى ان قال: (و لو نوى الاقتداء بالحاضر على أنه زيد فبان عمروا ففى ترجيح الإشاره على الاسم، فيصح، أو بالعكس، فيبطل نظر، نظير ان يقول المطلق لزوجه اسمها عمره: هذه- هنا- زينب طالق، و يشير البائع إلى حمار، فيقول: بعتك هذا الفرس). و منشأ للتردد فى ذلك تغليب الإشاره أو الوصف و يضاف الى ما ذكرناه انك قد عرفت فى مبحث التطفيف: ان البيع من الأمور القصديه فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصداه.

و كذلك ظهر بطلان ما استدل به القائلون بالفساد مطلقا من أن العقد لم يتعلق بذات المبيع بأى عنوان اتفق، بل تعلق بالمبيع بعنوان انه غير مغشوش، فإذا ظهور الغش فقد ظهر ان ما هو المبيع غير موجود، و ما هو موجود غير المبيع.

و وجه البطلان انه إنما يتم فيما إذا كانت الأوصاف المختلفه من قبيل الصور النوعيه لا مطلقا، و قد أوضحنا ذلك فيما تقدم.

و قد يستدل على الفساد بوجوه أخر، قد أشار إليها المصنف:

الأول: النهى الوارد عن بيع المغشوش، فإنه يدل على فساده. و فيه انا لم نجد ما يدل على النهى عن بيع المغشوش فى نفسه غير خبر موسى بن بكر، و خبر الجعفى، و سيجى ء الكلام عليهما.

الثانى: النهى عن الغش الوارد فى الروايات الكثيره، و قد تقدم ذكرها فى الحاشيه، و من الواضح ان الغش متحد مع البيع، كما تدل عليه روايه هشام المتقدمه (أما علمت ان

البيع فى الظلال غش). فيدل على الفساد.

و فيه

ان النهى إنما تعلق بالغش، و هو أمر خارج عن البيع، و النهى إذا تعلق بأمر خارج عن الشى ء لا يدل على فساد ذلك الشى ء، و قد حقق ذلك فى محله. و اما روايه هشام فهى لا تدل على أزيد من ذلك، خصوصا بعد ملاحظه قوله «ع» فى ذيلها: (و الغش لا يحل) فإنه ظاهر فى الحكم التكليفى فقط.

الثالث: خبر موسى بن بكر عن أبى الحسن «ع» فإنه (أخذ دينارا من الدنانير المصبوبه بين يديه فقطعها بنصفين ثم قال: ألقه فى البالوعه حتى لا يباع شى ء فيه غش). فان تعليله عليه السلام ذلك بأن لا يقع بيع على شى ء فيه غش يدل على فساد هذه المعامله.

و نظير ذلك خبر الجعفى، و قد تقدم الكلام عليهما فى البحث عن البيع الدراهم المغشوشه «۱» مع انهما ضعيفتا السند كما تقدم فى المبحث المذكور.

حرمه الغناء

اشاره

قوله الثالثه عشره الغناء، لا خلاف فى حرمته فى الجمله.

أقول: لا خلاف فى حرمه الغناء فى الجمله بين الشيعه، و اما العامه فقد التزموا «۲» بحرمته لجهات خارجيه، و إلا فهو بنفسه أمر مباح عندهم.

قال فى المستند «۳» بعد ان ذكر موضوع الغناء: (فلا خلاف فى حرمه ما ذكرناه انه غناء قطعا، و لعل عدم الخلاف بل الإجماع عليه مستفيض، بل هو إجماع محقق قطعا، بل

---

(۱) ص ۱۵۷ و ص ۱۵۸.

(۲) فى ج ۲ فقه المذاهب ص ۴۲: فالتغنى من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لا شى ء فيه. و لكن قد يعرض له ما يجعله حراما أو مكروها. و على هذا المنهج تفصيل المذاهب الأربعه. ثم قال: فما عن أبى حنيفه من انه يكره الغناء و يجعل سماعه من الذنوب فهو محمول

على النوع المحرم منه. و فى ص ۴۳ نقل الغزالى فى الإحياء عن الشافعى: لا أعلم أحدا من علماء الحجاز كره السماع. و قد استدل الغزالى على الجواز برقص الحبشه و الزنوج فى المسجد النبوى يوم عيد و أقرهم الرسول (ص). ثم ذكر ان حرمه الغناء من جهه المحرمات الخارجيه. أقول قد تظافرت الأحاديث من طرقهم فى حول الغناء إثباتا و نفيا. راجع ج ۱۰ سنن البيهقى ص ۲۲۱- ۲۳۰.

(۳) ج ۲ ص ۳۴۰.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۰۵

ضروره دينيه).

و فى متاجر الرياض: (بل عليه إجماع العلماء، كما حكاه بعض الأجلاء، و هو الحجه).

و غير ذلك من كلمات الأصحاب المشتمله على دعوى الإجماع و الضروره على حرمه الغناء.

و يدل على حرمته وجوه، الوجه الأول: قيام الإجماع عليها محصلا و منقوله.

و فيه أن دعوى الإجماع على الحرمه فى الجمله و إن لم تكن جزافيه، بل فى كلمات غير واحد من الأعلام دعوى الضروره عليها، إلا أنه ليس إجماعا تعبديا، فان من المحتمل القريب استناد المجمعين الى الآيات و الروايات الداله على حرمه الغناء.

الوجه الثانى: جمله من الآيات الكريمه و لو بضميمه الروايات، منها قوله تعالى «۱»:

(وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) و منه الغناء، للروايات [۱] الوارده فى تطبيقه عليه، و لا فرق فى هذه النتيجه بين كون الغناء نفسه من مقوله الكلام، أو هو كيفيه مسموعه تقوم به، لاتحادهما فى الخارج على كل حال، فلا وجه للخدشه فى الروايات الوارده فى تفسير الآيه:

بأن مقتضاها أن الغناء من مقوله الكلام، مع أنه كيفيه تقوم به.

و منها قوله تعالى «۲»: (وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ) فقد ذكرت عده من الروايات [۲] أن

الغناء من مصاديق لهو الحديث الذى حرمته الآيه

---

[۱] فی ج ۲ کا باب الغناء ص ۲۰۰. و ج ۱۰ الوافی باب ۳۴ الغناء ص ۳۳. و ج ۲ ئل باب ۱۲۷ تحریم الغناء مما یکتسب به ص ۵۶۵ عن أبی بصیر قال: سألت أبا عبد الله عن قول الله (و اجتنبوا قول الزور)، قال: هو الغناء. ضعیفه لسهل.

و فی الباب المزبور من ئل فی روایه زید الشحام عن أبی عبد الله «ع» قال: قول الزور الغناء. ضعیف لدرست بن منصور. و عن ابن أبی عمیر مثله مرسلا.

و عن عیون الأخبار قول الزور الغناء. ضعیف لمظفر العلوی. و عن تفسیر علی بن إبراهیم مثله. حسنه لإبراهیم بن هاشم.

و فی ج ۲ المستدرک ص ۴۵۸ عن الصدوق مثله مرسلا.

[۲] فی المصادر المتقدمه من کا و الوافی و ئل عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر «ع» قال الغناء مما وعد الله علیه النار و تلا هذه الآیه. حسنه لإبراهیم و علی بن إسماعیل.

و عن مهران بن محمد بن أبی عبد الله «ع» قال: سمعته یقول: الغناء مما قال الله: و من الناس الآیه. مجهوله لمهران.

---

(۱) سوره الحج آیه: ۳۱.

(۲) سوره لقمان آیه: ۵.

الکریمه، بل نسبه الطبرسی «۱» الی أکثر المفسرین، و لفظ الاشتراء فی الآیه یجری علی ضرب من المجاز، أو علی بعض التعاریف التی یذکرها فریق من اللغویین، و قد تقدم ذلک فیما سبق «۲»، فلا ضیر فی أن یتعلق بلهو الحدیث و بالغناء کما ذکرته الروایات و إن لم یکونا من الأعیان.

و منها قوله تعالی «۳»: (وَ الَّذِینَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ) بضمیمه ما فی تفسیر القمی «۴»

من تطبيق الآيه على الغناء.

و منها قوله تعالى «۵»: (وَ الَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ) فإنه قد ورد فى بعض الأحاديث [۱] تفسير الزور فى الآيه بالغناء، و يؤيده ما تقدم من الروايات فى قوله تعالى: (وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ). و الروايات المذكوره فى تفسير الآيات المزبوره و إن كان أكثرها ضعيف السند إلا أن فى المعتبر منها غنى و كفايه.

و قد أورد فى المستند على دلاله الآيات على حرمه الغناء بأن الروايات الوارده فى تفسيرها بالغناء معارضه بما ورد فى تفسيرها بغيره.

و فيه أن الأحاديث المذكوره فى تفسير القرآن كلها مسوقه لتنقيح الصغرى و بيان المصداق، فلا تدل على الانحصار بوجه حتى تقع المعارضه بينهما، و قد أشرنا الى هذا

و عن الوشاء قال: سمعت أبا الحسن «ع» يقول: سئل أبو عبد الله «ع» عن الغناء؟

فقال: هو قول الله: و من الناس الآيه. ضعيفه لسهل.

و فى ج ۱۰ سنن البيهقى ص ۲۱۳ عن ابن مسعود قال: و من الناس من يشترى الآيه، قال: هو و الله الغناء.

و فى ج ۲ المستدرک ص ۴۵۷ أخرج جمله من الروايات فى تطبيق الآيه على الغناء، و لكنها ضعيفه السند.

[۱] فى المواضع المتقدمه من كا و الوافى و ئل عن أبى الصباح عن أبى عبد الله «ع» فى قول الله تعالى: وَ الَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ، قال: الغناء. صحيحه.

و فى روايه أخرى عنه مثلها، و لكنها حسنه لإبراهيم.

و فى تفسير القمى ص ۴۶۸ طبق الآيه على الغناء.

---

(۱) ج ۴ مجمع البيان ط صيدا ص ۳۱۲.

(۲) ص ۱۹۳.

(۳) سوره المؤمنين آيه: ۳.

(۴) ص ۴۴۴ وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ، عن الغناء و الملاهى.

(۵) سوره الفرقان آیه: ۷۲.

مصباح الفقاهه (المکاسب)،

فیما سبق مرارا، و تکلمنا علیه فی البحث عن مقدمات التفسیر مفصلا.

الثالث: الروایات [۱] الداله علی حرمه الغناء، و حرمه تعلیمه و تعلمه، و حرمه التکسب به و استماعه. و أنه ینبت النفاق فی القلب کما ینبت الماء الخضره. و أنه یورث الفقر و القساوه و ینزع الحیاء. و أنه رقیه الزناء، و یرفع البرکه، و ینزل البلاء، کما نزل البلاء علی المغنین من بنی إسرائیل. و أنه مما وعد الله علیه النار و بئس المصیر. و أنه غش النفاق و أن الغناء مجلس لا ینظر الله الی أهله. و أن استماع الغناء نفاق و تعلمه کفر. و أن صاحب الغناء یحشر من قبره أعمی و أخرس و أبکم. و أن من ضرب فی بیته شیئا من الملاهی أربعین یوما فقد باء بغضب من الله فان مات فی أربعین مات فاجرا فاسقا مأواه النار و بئس المصیر. و أن من أصغی الی ناطق یؤدی عن الشیطان فقد عبد الشیطان. و أن الغناء أخبث ما خلق الله و شر ما خلق الله و أنه یورث الفقر و النفاق. و أن من استمع الی الغناء یذاب فی اذنه الإفک.

و غیر ذلک من المضامین المدهشه التی اشتملت علیها الأخبار المتواتره. و الروایات الوارده فی حرمه الغناء و إن کان أکثرها ضعیف السند، و لکن فی المعتبر منها غنی و کفایه.

و العجب من المحقق الأردبیلی، حیث قال فی محکی شرح الإرشاد: ما رأیت روایه صحیحه صریحه فی التحریم. و هو أعرف بمقاله.

رأی المحدث القاسانی فی حرمه الغناء و الجواب عنه

قال فی الوافی «۱» ما حاصله: الذی یظهر من مجموع الأخبار الوارده فی الغناء هو اختصاص حرمته، و حرمه التکسب به، و حرمه تعلیمه

و تعلمه و استماعه بما كان متعارفا من بنى أميه و بنى العباس، من دخول الرجال على النساء، و تكلمهن بالأباطيل، و لعبهن بالملاهى على أقسامها، و أما غير ذلك فلا محذور فيه، و عليه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمن ذكر الجنه

---

[۱] راجع ج ۲ كا آخر أبواب الأشربه باب الغناء ص ۲۰۰. و ج ۱۰ الوافى باب ۳۴ ما جاء فى الغناء ص ۳۳. و ج ۲ ئل باب ۱۲۷ تحريم الغناء، و باب ۱۲۸ تحريم استعمال الملاهى، و باب ۱۲۹ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ۵۶۵ و ص ۵۶۶. و ج ۲ المستدرك ص ۴۵۷ و ص ۴۵۸. و ج ۱۶ البحار.

---

(۱) ج ۱۰ ص ۳۳.

و النار، و التشويق الى دار القرار، و الترغيب الى الله، و الى عبادته و طاعته.

ثم حمل على هذا كلام الشيخ فى الاستبصار. و قد استشهد على رأيه هذا بوجوه:

الأول: مرسله الفقيه (سأل رجل على بن الحسين «ع» عن شراء جاريه لها صوت؟

فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنه).

الثانى: روايه أبى بصير (قال: قال أبو عبد الله «ع»: أجر المغنيه التى تزف العرائس ليس به بأس و ليست بالتى يدخل عليها الرجال).

الثالث: الروايات «۱» المشتمله على مدح الصوت الحسن. و على استحباب قراءه القرآن به و بألحان العرب، و أن لكل شى ء حليه و حليه القرآن الصوت الحسن. و أن الامام على ابن الحسين «ع» كان أحسن الناس صوتا بالقرآن. فان المستفاد من جميعها جواز الغناء فى نفسه، بل استحبابه فى خصوص القرآن، و أن حرمته إنما تكون للأمور الخارجيه التى قد تقارنه فى الوجود.

أقول: يرد عليه أمور،

الأول: أن الظاهر من الروايات المتظافره، بل المتواتره (من حيث المعنى) الناهيه عن الغناء، و عن جميع ما يتعلق به هو تحريمه بنفسه مع قطع النظر عن اقترانه بسائر العناوين المحرمه، و قد عرفت جمله منها فى الهامش، و عرفت مصادرها، فراجع.

الثانى: أنه إذا كان تحريم الغناء إنما هو للعوارض المحرمه كان الاهتمام بالمنع عنه فى هذه الروايات لغوا محضا، لورود النهى عن سائر المحرمات بأنفسها.

الثالث: ان ما استشهد به على مقصده لا يفى بمراده، أما مرسله الفقيه فمضافا الى ضعف السند فيها انها أجنبيه عن الغناء نفيا و إثباتا، كما تقدم فى بيع الجاريه المغنيه «٢».

و اما روايه أبى بصير فإنها و إن كانت صحيحه إلا انها لا دلاله فيها على مقصد المحدث المذكور، فإن غايه ما يستفاد منها و من روايه أخرى لأبى بصير «٣» انه لا- بأس بأجر المغنيه التى تدعى إلى العرائس، و لا يدخل عليها الرجال، اما الغناء فى غير زف العرائس فلا تعرض فى الروايتين لحكمه.

و اما الروايات الوارده فى قراءه القرآن بصوت حسن فلا صله لها بالمقام، إذ لا ملازمه بين حسن الصوت و بين الغناء، بل بينهما عموم من وجه، فيقع التعارض فى مورد الاجتماع، و تحمل الطائفه المجوزه على التقيه، لما عرفت من ذهاب العامه إلى جواز الغناء فى نفسه.

على ان هذه الروايات ضعيفه السند، و ستأتى الإشاره الى ذلك.

---

(١) سنشير الى مصادرها فى البحث عن مستثنيات الغناء.

(٢) ص ١۶٩.

(٣) قد تعرضنا لهاتين الروايتين فى ص ١٧٠.

و يضاف الى ذلك كله ان ما ذهب اليه المحدث المذكور مخالف للإجماع بل الضروره من مذهب الشيعه و قد عرفت ذلك فى أول

المسأله.

ثم إن هذا القول نسب الى صاحب الكفايه، و لكنه بعيد، فإن المتأخرين عنه نسبوا اليه استثناء الغناء فى القرآن، و من الواضح ان ذلك فرع الالتزام بحرمه الغناء.

و قد يستدل على ما ذهب إليه القاسانى بروايه قرب الاسناد «۱»: (عن على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الغناء هل يصلح فى الفطر و الأضحى و الفرح؟ قال: لا بأس به ما لم يعص به) و هى و إن كانت مجهوله لعبد الله بن الحسن، و لكن رواها على بن جعفر فى كتابه، إلا انه قال: ما لم يزمر به، و عليه فهى صحيحه. فتدل على جواز الغناء فى نفسه و حرمته إذا اقترن بالمعاصى الخارجيه.

و فيه ان الظاهر من قوله «ع»: ما لم يزمر به، ان الصوت بنفسه صوت مزمارى، و لحن رقصى، كألحان أهل الفسوق: و يعبر عنها فى الفارسيه بكلمه (پسته و سرود و دو بيت و آوازه خواندن) لا أنه صوت يكون فى المزمار، و إلا لقال ما لم يكن فى المزمار أو بالنفخ فى المزمار، و عليه فتدل الروايه على تحقق الغناء بالصوت المزمارى، و اللحن الرقصى لا مطلقا، و سيأتى، و على هذا يحمل قوله «ع»: ما لم يعص به، فى روايه قرب الاسناد على تقدير صدورها من المعصوم.

و اما إطلاق الغناء على غير هذا القسم فى هاتين الروايتين فى قول السائل: (سألته عن الغناء)، و تقرير الامام «ع» صحه الإطلاق بالجواب عن حكمه ب قوله لا بأس به)، فهو كإطلاق نوع أهل اللغه لفظ الغناء على المعنى الأعم.

تحقيق موضوع الغناء

قوله و إن اختلف فيه عبارات الفقهاء و اللغويين.

أقول: عرفوا الغناء بتعاريف مختلفه [۱] إلا انها ليست تعاريف حقيقيه،

لعدم الاطراد و الانعكاس، بل هى بين إفراط

---

[١] فى لسان العرب ماده غنا: كل من رفع صوته و ولاه فصوته عند العرب غناء «و قال بعد ثلاث صفحات»: الغناء من الصوت ما طرب به.

و فى مجمع البحرين: الغناء ككساء الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، أو ما يسمى فى العرف غناء و إن لم يطرب، سواء كان فى شعر أو قرآن أو غيرهما.

---

(١) راجع ج ٢ ئل باب ۴٣ تحريم كسب المغنيه مما يكتسب به ص ۵۴١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣١٠

و تفريط، فقد عرفه فى المصباح بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، و على قوله هذا يخرج أكثر أفراد الغناء مما لم يحتوى على القيدين المذكورين، فان من أظهر أفراده الألحان التى يستعملها أهل الفسوق، و هى لا توجب الطرب إلا أحيانا، و لذا التجأ الطريحى فى المجمع و بعض آخر فى غيره إلى توسعه التعريف المذكور بقولهم (أو ما يسمى فى العرف غناء) نعم قد يحصل الطرب لحسن الصوت و إن لم يشتمل على ترجيع.

و عرفه آخرون بأنه مجرد مد الصوت، أو رفعه، مع الترجيح أو بدونه، و بأنه تحسين الصوت فقط، أو ترجيعه كذلك، و يلزم من هذه التعاريف أن يدخل فى الغناء ما ليس من أفراده قطعا، كرفع الصوت لنداء أحد من البعيد، و رفع الصوت أو تحسينه لقراءه القرآن و المراثى و المدائح و الخطب، بل التكلم العنيف، مع أن الشارع قد ندب الى قراءه القرآن بصوت حسن، و بألحان العرب.

بل فى بعضها (كان على بن الحسين «ع» أحسن الناس صوتا بالقرآن). و فى بعضها:

إنه (كان يقرء القرآن فربما مر به المار فصعق من حسن صوته) و فى

بعضها: (و رجع بالقرآن صوتک فان اللّه تعالی یحب الصوت الحسن یرجع به ترجیعا) و ستأتی الإشاره الی هذه الروایات، فان جمیع هذه الأفراد مما یصدق علیه الغناء علی التفاسیر المذکوره، و هی لیست منه قطعا.

و أیضا ثبت فی الشریعه المقدسه استحباب رفع الصوت بالأذان، و لم یتوهم أحد أنه غناء

و فی المنجد: الغناء من الصوت ما طرب به. و عن الصحاح: الغناء من السماع.

و عن المصباح إنه مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب.

و عن الشافعی: إنه تحسین الصوت و ترقیقه. و فی ج ۲ فقه المذاهب ص ۴۲: إنه تردید الصوت بالالحان.

و فی ص ۴۴ عن الحنابله: أنه تحسین الصوت و الترنم.

و فی ج ۲ المستند ص ۳۴۰ أشار الی جمیع ما قیل فی معنی الغناء، و قال: إن کلمات العلماء من اللغویین و الأدباء و الفقهاء مختلفه فی تفسیر الغناء، فسره بعضهم بالصوت المطرب و آخر بالصوت المشتمل علی الترجیع، و ۳ بالصوت المشتمل علی الترجیع و الإطراب معا و ۴ بالترجیع، و ۵ بالتطریب، و ۶ بالترجیع مع التطریب، و ۷ برفع الصوت مع الترجیع و ۸ بمد الصوت، و ۹ بمده مع احد الوصفین أو کلیهما، و ۱۰ بتحسین الصوت، و ۱۱ یمد الصوت و مولاته، ۱۲ و هو الغزالی بالصوت الموزون المفهم المحرم للقلب.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۱۱

و قد ورد «۱» أنه (ما بعث اللّه نبیا إلا حسن الصوت) و من الواضح جدا أن حسن الصوت لا یعلم إلا بالمد و الرفع و الترجیع.

و قد دلت السیره القطعیه المتصله إلی زمان المعصوم «ع» علی جواز رفع الصوت بقراءه المراثی، بل ورد الحث علی قراءه الرثاء للأئمه و

أولادهم، و دلت الروايات على مدح بعض الراثين كدعبل و غيره، فلو كان مجرد رفع الصوت غناء لما جاز ذلك كله. و توهم خروج جميع المذكورات بالتخصيص تكلف فى تكلف.

و التحقيق أن المستفاد من مجموع الروايات بعد ضم بعضها الى بعض هو ما ذكره المصنف من حيث الكبرى. و توضيح ذلك: أن الغناء المحرم عباره عن الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو و الباطل و الإضلال عن الحق سواء تحقق فى كلام باطل أم فى كلام حق، و سماه فى الصحاح بالسماع، و يعبر عنه فى لغه الفرس بكلمه: (دو بيت و سرود و پسته و آوازه خواندن).

و يصدق عليه فى العرف أنه قول زور و صوت لهوى. فان اللهو المحرم قد يكون بآله اللهو من غير صوت كضرب الأوتار. و قد يكون بالصوت المجرد، و قد يكون بالصوت فى آله اللهو كالنفخ فى المزمار و القصب، و قد يكون بالحركات المجرده كالرقص، و قد يكون بغيرها من موجبات اللهو.

و على هذا فكل صوت كان صوتا لهويا و معدودا فى الخارج من ألحان أهل الفسوق و المعاصى فهو غناء محرم، و من أظهر مصاديقه الأغانى الشائعه بين الناس فى الراديوات و نحوها، و ما لم يدخل فى المعيار المذكور فلا دليل على كونه غناء فضلا عن حرمته و إن صدق عليه بعض التعاريف المتقدمه.

ثم إن الضابطه المذكوره إنما تتحقق بأحد أمرين على سبيل مانعه الخلو، الأول: أن تكون الأصوات المتصفه بصفه الغناء مقترنه بكلام لا يعد عند العقلاء إلا باطلا، لعدم اشتماله على المعانى الصحيحه، بحيث يكون لكل واحد من اللحن و بطلان الماده مدخل فى تحقق معنى السماع و الغناء.

و مثاله الألفاظ المصوغه على

هیئه خاصه المشتمله على الأوزان و السجع و القافیه، و المعانی المهیجه للشهوه الباطله و العشق الحیوانی من دون أن تشتمل على غرض عقلائی، بل قد لا تکون کلماتها متناسبه، کما تداول ذلک کثیرا بین شبان العصر و شاباته، و قد یقترن

خویی، سید ابو القاسم موسوی، مصباح الفقاهه (المکاسب)، ۷ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المکاسب)؛ ج ۱، ص: ۳۱۱

---

(۱) راجع کا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۵۳۲، و ج ۵ الوافی ص ۲۶۷. مرسله و ضعیفه لسهل، و موسى بن عمر الصیقل.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۱۲

بالتصفیق، و ضرب الأوتار، و شرب الخمور، و هتک الناس، و غیرها من الأمور المحرمه.

و علیه فلو وجد اللحن المذکور فی کلام له معنى صحیح عند العقلاء لما کان غناء.

و مثاله قراءه القرآن و الأدعیه و الخطب و الأشعار المشتمله على الحکم و المواعظ، و مدائح الأنبیاء و الأوصیاء و أعاظم الدین و مصائبهم و رثائهم.

نعم قد یتوهم صدق الغناء على رفع الصوت و ترجیعه بالأمور المذکوره لجمله من التعاریف المتقدمه، فیکون مشمولا لإطلاقات حرمه الغناء.

و لکنک قد عرفت: أنها تعاریف لفظیه، و إنما سیقت لمجرد شرح الاسم فقط و إن کان بلفظ أعم، فلا تکون مطرده، و لا منعکسه. و علیه فلا وجه لما ذکره بعضهم من عد المرائی من المستثنیات من حرمه الغناء، فإنها خارجه عنه موضوعا کما عرفت. و إذا ثبت کونها غناء فلا دلیل على الاستثناء الذی یدعیه هؤلاء القائلون، و سیأتی بیانه إنشاء اللّه.

الثانی: أن یکون الصوت بنفسه مصداقا للغناء و قول الزور و اللهو المحرم، کألحان أهل الفسوق و الکبائر التی لا تصلح إلا للرقص و الطرب، سواء تحققت بکلمات

باطله أم تحققت بكلمات مشتمله على المعانى الراقيه، كالقرآن و نهج البلاغه و الأدعيه. نعم و هى فى هذه الأمور المعظمه و ما أشبهها أبغض، لكونها هتكا للدين، بل قد ينجر الى الكفر و الزندقه، و من هنا نهى فى بعض الأحاديث [۱] عن قراءه القرآن بألحان أهل الفسوق و الكبائر، أو بألحان أهل الكتابين كما فى بعض الأحاديث «۱». و يريدون بأهل الكتابين اليهود و النصارى.

و من هذا القبيل ما ذكر فى غناء جوارى الأنصار [۲]: (جئناكم جئناكم حيونا حيونا

---

[۱] كما بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۵۳۲. و ج ۵ الوافى ص ۲۶۷. و ج ۱ ئل باب ۲۴ تحريم الغناء فى القرآن ص ۳۷۳: عن عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه «ع» قال: قال رسول اللّه (ص): اقرأوا القرآن بألحان العرب و أصواتها و إياكم و لحون أهل الفسق و أهل الكبائر فإنه سيجى ء بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانيه. ضعيفه لإبراهيم الأحمر.

[۲] فى ج ۲ كا ص ۲۰۰. و ج ۱۰ الوافى ص ۳۴. و ج ۲ ئل باب ۱۲۷ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ۵۶۵: عن عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن الغناء و قلت: إنهم يزعمون أن رسول اللّه (ص) رخص فى أن يقال جئناكم الى أن قال «ع»:

كذبوا، الحديث. مجهول لعبد الأعلى.

---

(۱) راجع ج ۱ المستدرك ص ۲۹۵.

نحيكم)، و منه أيضا الرجز [۱] الذى يشبه ما جاء فى غناء جوارى الأنصار، فان التكلم العادى بذلك ليس من المحرمات فى الشريعه المقدسه، بل هو مطلوب، لكونه مصداقا للتحيه و الإكرام، و إنما

یکون حراما إذا تکیف فی الخارج بکیفیه لهویه، و ظهر فی صوره السماع و الغناء.

و علی الجمله لا ریب أن للصوت تأثیرا فی النفوس، فان کان إیجاده للحزن و البکاء و ذکر الجنه و النار بقراءه القرآن و نحوه لم یکن غناء لیحکم بحرمته، بل یکون القاری مأجورا عند اللّه، و إن کان ذلک للرقص و التلهی کان غناء و سماعا، و مشمولا للروایات المتواتره الداله علی حرمه الغناء و اللّه العالم.

مستثنیات حرمه الغناء

منها رثاء الحسین علیه السلام

منها رثاء الحسین و سائر المعصومین «ع»، قال المحقق الأردبیلی (ره) فی محکی شرح الإرشاد: (و قد استثنی مراثی الحسین «ع» أیضا، و دلیله أیضا غیر واضح) ثم قرب الجواز، لعدم الدلیل علی حرمه الغناء مطلقا، ثم قال: (و یؤیده أن البکاء و التفجع علیه علیه السلام مطلوب و مرغوب، و فیه ثواب عظیم، و الغناء معین علی ذلک، و أنه متعارف دائما فی بلاد المسلمین فی زمن المشایخ الی زماننا هذا من غیر نکیر، و هو یدل علی الجواز غالبا). ثم أید رأیه هذا بما دل علی جواز النیاحه فی الشریعه المقدسه، و بأن التحریم إنما هو للطرب، و لیس فی المراثی طرب، بل لیس فیها إلا الحزن. و استدل بعض متأخر المتأخرین علی ذلک بعمومات أدله البکاء و الرثاء.

أقول: قد عرفت آنفا ان المراثی خارجه عن الغناء موضوعا، فلا وجه لذکرها من مستثنیات حرمه الغناء، و لو سلمنا إطلاق الغناء علیها لشملتها إطلاقات حرمه الغناء المتقدمه و لا دلیل علی الاستثناء، و وجود السیره علی الرثاء و إقامه التعزیه علی المعصومین «ع»

- و الإنکار فی هذه الروایه إشاره الی ما فی ج ۲ مصابیح السنه للبغوی باب إعلان النکاح و

الخطبه عن عائشه إن جاريه من الأنصار زوجت فقال النبی (ص): ألا أرسلتم معها من يقول: (أتيناكم أتيناكم فحيانا و حياكم).

[۱] فی ج ۲ فقه المذاهب ص ۴۴: أتيناكم أتيناكم- فحيونا نحييكم- و لو لا الحبه السمراء- لم نحلل بواديكم.

فی بلاد المسلمين و إن كان مسلما، و لكنها لا تدل علی جواز الغناء فيها الذی ثبت تحريمه بالآيات و الروايات.

و أما ما دل علی ثواب البكاء علی الحسين «ع»، أو ما دل علی جواز النوح علی الميت، فلا يعارض بما دل علی حرمه الغناء، و سيأتی.

و أما ما ذكره الأردبيلی من أنه معين علی البكاء فهو ممنوع، فان الغناء علی ما حققنا من مفهومه لا يجتمع مع البكاء و التفجع. و أما ما ذكره من أن التحريم إنما هو للطرب، و ليس فی المراثی طرب فهو يدل علی خروج الغناء عن المراثی موضوعا، لا حكما.

جواز الحداء لسوق الإبل

و منها الحداء لسوق الإبل، و قد اشتهر فيه استثناء الغناء، و لكنه ممنوع، لعدم الدليل عليه، نعم ذكر فی جمله من النبويات المنقوله من طرق العامه «۱» جواز ذلك. و لكنها ضعيفه السند، و غير منجبره بشی ء. و لو سلمنا انجبارها فلا دلاله فيها علی كون الحداء الذی جوزه النبی (ص) غناء، فإن القضيه التی ذكرت فيها لم يعلم وقوعها بأی كيفيه، نعم الظاهر خروجه من مفهوم الغناء موضوعا، و قد مال اليه صاحب الجواهر، قال: (بل ربما ادعی أن الحداء قسيم للغناء بشهاده العرف، و حينئذ يكون خارجا عن الموضوع، لا عن الحكم، فلا بأس به).

جواز الغناء فی زف العرائس

و منها غناء المغنيه فی زف العرائس، و قد استثناه جمع كثير من أعاظم الأصحاب، و هو كذلك، للروايات الداله علی الجواز، كصحيحه أبی بصير (قال: قال أبو عبد اللّه «ع» أجر المغنيه التی تزف العرائس ليس به بأس، و ليست بالتی يدخل عليها الرجال). و غيرها من الروايات المتقدمه فی البحث عن بيع الجاريه المغنيه «۲».

ثم إن هذا فيما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرم، و إلا كان حراما، كالتكلم بالأباطيل و الكذب و ضرب الأوتار و دخول الرجال عليهن و غيرها من الأمور المحرمه، و قد صرح

---

(۱) راجع ج ۱۰ سنن البيهقی ص ۲۲۷ و ص ۲۲۸.

(۲) ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰.

بذلك المحقق الأردبيلى فى محكى شرح الإرشاد.

لا يقال: إن الظاهر من قوله «ع»: (و ليست بالتى يـدخل عليها الرجال) أن الغناء إنما يكون حراما للمحرمات الخارجيه، كما ذهب اليه المحدث القاسانى (ره). و لذا جوزه الامام «ع» فى زفاف العرائس مع عدم اقترانه بها.

فإنه يقال: الظاهر من

هـذه الروايه، و من قوله «ع» فى روايه أخرى: (لاـ بـأس بمن تـدعى إلى العرائس أن الغنـاء على قسـمين، أحـدهما: ما يختلط فيه الرجال و النساء. و الثانى:

ما يختص بالنساء. أما الأول فهو حرام مطلقا. و أما الثانى فهو أيضا حرام إلا فى زف العرائس.

الغناء فى قراءه القرآن

و منها الغناء فى قراءه القرآن، و قد اشـتهر بين المتأخرين نسـبه اسـتثناء الغناء فى قراءه القرآن الى صاحب الكفايه، قال فى تجاره الكفـايه: (إن غير واحـد من الاخبار [١] يـدل على جواز الغنـاء فى القرآن، بل اسـتحبابه، بناء على دلاله الروايات على اسـتحباب حسن الصوت و التحزين و الترجيع به، و الظاهر أن شـيئا منها لا يوجـد بـدون الغناء على ما اسـتفيد من كلام أهل اللغه و غيرهـم، على ما فصلنا فى بعض رسائلنا).

و فيه أن مفـاد هـذه الروايـات خـارج عن الغنـاء موضوعـا كمـا عرفت، فلاـ دلاله فى شـى ء منها على جواز الغناء فى القرآن، بل بعضـها صـريح فى النهى عن قراءه القرآن بألحـان أهـل الفسوق و الكبائر الـذين يرجعون القرآن ترجيع الغناء، و قـد ذكرنا هـذه الروايه فى البحث عن موضوع الغناء.

و على الجمله أن قراءه القرآن بالصوت الحسن و إن كان مطلوبا للشارع، و لكنها محدوده

---

[١] فى كـا بهامش ج ٢ مرآه العقـول ص ٥٣٢. و ج ۵ الوافى ص ٢۶۶. و ج ١ ئل باب ٢۴ تحريم الغنـاء فى القرآن من أبواب قراءه القرآن ص ٣٧٣ عن أبى بصير قال:

قلت لأـبى جعفر «ع» إذا قرأت القرآن فرفعت به صوتى جـائنى الشـيطان فقال: إنما ترائى بهـذا أهلك و الناس؟ قال: يا أبا محمد اقرأ قراءه ما بين القرائتين تسمع أهلك و رجع بالقرآن صوتك فان اللّه

عز و جل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعا. ضعيفه لأبى حمزه.

الى غير ذلک من الروايات الكثيره المذكوره فى المصادر المزبوره. و فى ج ١ المستدرک ص ٢٩٥ و لكن كلها ضعيفه السند. نعم كثرتها توجب الاطمئنان بصدور بعضها عن المعصوم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣١۶

بما إذا لم تنجر الى الغناء، و إلا كانت محرمه. نعم لا شبهه فى صدق الغناء عليه على تعاريف بعض أهل اللغه، و لكنک قد عرفت: أنها ليست بجامعه، و لا مانعه.

و لقد أجاد صاحب الكفايه فى الوجه الأول من الوجهين الذين جمع بهما بين الأخبار، قال: (أحدهما: تخصيص تلک الأخبار الوارده المانعه بما عدا القرآن، و حمل ما يدل على ذم التغنى بالقرآن على قراءه تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق). ثم أيده بروايه عبد اللّه بن سنان الناهيه عن قراءه القرآن بألحان أهل الفسوق.

و قد يقال: بجواز الغناء فى القرآن، بدعوى أن أخبار الغناء معارضه بالأخبار الكثيره المتواتره الداله على فضل قراءه القرآن و الأدعيه و الأذكار بالعموم من وجه، و بعد التساقط فى مورد الاجتماع يرجع الى أصاله الإباحه، و قد ذكر المصنف هذا الوجه فى خلال كلام صاحب الكفايه، و لكن ليس فى تجاره الكفايه من ذلک عين و لا أثر، و لا لما نسبه اليه المصنف من جمله من العبارات، و لا تأييد مذهبه بروايه على بن جعفر.

و قد أشكل عليه المصنف بما حاصله: أن أدله الأحكام غير الإلزاميه لا نقاوم أدله الأحكام الإلزاميه. و الوجه فى ذلک أن الفعل إنما يتصف بالحكم غير الإلزامى إذا خلا فى طبعه عما يقتضى الوجوب أو الحرمه.

و مثاله أن إجابه دعوه المؤمن- و قضاء حاجته و

إدخال السرور فی قلبه و کشف کربته- من الأمور المستحبه فی نفسها، و لکن إذا استلزم امتثالها ترک واجب کالصوم و الصلاه، أو إیجاد حرام کالزنا و اللواط- تخرج عن الاستحباب، و تکون محرمه.

و فیه أن ما ذکرناه لا یرتبط بکلام المستدل، و تحقیق ذلک أن ملاحظه اجتماع الأحکام الإلزامیه مع الاحکام غیر الإلزامیه یتصور علی وجوه:

الأول: أن تقع المزاحمه بین الطائفتین فی مرحله الامتثال من دون أن ترتبط إحداهما بالأخری فی مقام الجعل و الإنشاء، کالمزاحمه الواقعه بین الإتیان بالواجب و بین الإتیان بالأمور المستحبه، فإنه لا شبهه حینئذ فی تقدیم أدله الأحکام الإلزامیه علی غیرها و کونها معجزه عنه، کما ذکره المصنف.

الثانی: أن یکون الموضوع فیهما واحدا من دون أن یکون بینهما تماس فی مرحلتی الثبوت و الإثبات، و لا یقع بینهما تزاحم و تعارض أصلا. کما إذا حکم الشارع بجواز شی ء فی نفسه و طبعه، و بحرمته بلحاظ ما یطرأ علیه من العناوین الثانویه.

و مثال ذلک إباحه الشارع أکل لحم الضأن مثلا فی حد نفسه، و حکمه بحرمته إذا کان الحیوان جلالا أو موطوءا، فإنه لا تنافی بین الحکمین ثبوتا و إثباتا، إذ لا إطلاق لدلیل

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۱۷

الحکم غیر الإلزامی حتی بالنسبه إلی العناوین الثانویه لتقع المعارضه بینهما.

الثالث: أن یتحد موضوع الحکمین أیضا، و لکن یقید الحکم غیر الإلزامی بعدم المخالفه للحکم الإلزامی.

مثاله أن قضاء حاجه المؤمن و إجابه دعوته و إدخال السرور فی قلبه و تفریج غمه من الأمور المرغوبه فی الشریعه المقدسه. إلا أنها مقیده بعدم ترک الواجب، و فعل الحرام، لما ورد [۱] من أنه لا طاعه للمخلوق فی معصیه الخالق. فتقدیم دلیل الوجوب

أو الحرمه فی هذه الصوره علی أدله الأمور المذکوره و إن کان مسلما إلا انه لدلیل خارجی، لا لما ذکره المصنف. فهذه الصور الثلاثه کلها غریبه عن کلام المستدل.

نعم لو صحت روایه عبد اللّه بن سنان المتقدمه- التی دلت علی استحباب قراءه القرآن بألحان العرب، و حرمه قراءته بألحان أهل الفسوق و الکبائر- لوجب تقیید ما دل علی استحباب قراءه القرآن بصوت حسن بغیر الغناء. و لکن الروایه ضعیفه السند.

الرابع: أن یکون الحکم متحدا فی مقام الثبوت. و لکن الأدله متعارضه فی إثبات کونه إلزامیا أو غیر إلزامی.

الخامس: ان یکون الحکمان الإلزامی و غیر الإلزامی فی مرحله جعلهما مطلقین. بحیث لا یرتبط أحدهما بالآخر، و لکنهما قد یتصادقان علی مورد فی الخارج، و یتعارضان بالعموم من وجه، لا بنحو التباین، و فی هاتین الصورتین لا وجه لدعوی أن أدله الأحکام غیر الإلزامیه لا تقاوم أدله الأحکام الإلزامیه، بل لا بد من ملاحظه المرجحات فی تقدیم إحداهما علی الأخری، و قد حقق ذلک فی محله.

و ما ذکره المستدل إنما هو من قبیل الصوره الرابعه، و علیه فلا وجه للحکم بالتساقط، و الرجوع الی أصاله الإباحه، بل یقدم ما دل علی حرمه الغناء، لکونه مخالفا للعامه، و یترک ما دل علی الجواز لموافقته لهم. و نتیجه ذلک أنه لا دلیل علی استثناء الغناء فی القرآن و الأدعیه و الأذکار.

---

[۱] راجع ج ۲ ئل باب ۱۱ تحریم إسخاط الخالق فی مرضاه المخلوق حتی الوالدین و وجوب العکس من أبواب الأمر بالمعروف ص ۴۹۳. و ج ۲ المستدرک باب ۱۰ تحریم إسخاط الخالق فی مرضاه المخلوق ص ۳۶۴.

تنبیه

هل یجوز تعلم الغناء و

تعلیمه أولا؟ قد یکون ذلک بالتغنی و استماعه و قد یکون بالتوصیف و السؤال عن قواعده. أما الأول فلا شبهه فی حرمته، فان التغنی و الاستماع الیه کلاهما حرام. و أما الثانی فقد ذکر تحریمه فی بعض الروایات [۱] و لکنها ضعیفه السند. فمقتضی الأصل هو الجواز، إلا أن یطرأ علیه عنوان محرم.

حرمه الغیبه

اشاره

قوله الرابعه عشره الغیبه حرام بالأدله الأربعه.

أقول: لا إشکال فی حرمه الغیبه فی الجمله، للآیه و الروایات المتظافره المتواتره من طرق الشیعه «۱» و من طرق العامه «۲» و أکثر هـذه الروایات و إن کان ضعیف السند، و لکن فی المعتبر منها غنی و کفایه. علی أنها متواتره معنی. بل حرمتها من ضروریات الدین، و مما قام علیه إجماع المسلمین. و قد حکم العقل بحرمتها أیضا، لکونها ظلما للمغتاب بالفتح و هتکا له.

و یکفی فی إثبات الحرمه قوله تعالی «۳»: (وَ لٰا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً أَ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخِیهِ مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوهُ). فإنه تعالی بعد نهیه عن الغیبه صریحا أراد بیان کونها من الکبائر الموبقه و الجرائم المهلکه. فشبه المغتاب بالکسر بآکل المیته، إما لأنه یأکل

---

[۱] فی ج ۲ المستدرک باب ۸۰ تحریم سماع الغناء مما یکتسب به ص ۴۵۹ عن دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد «ع» إنه قال: لا یحل بیع الغناء و لا شراؤه و استماعه نفاق و تعلمه کفر. مرسله.

---

(۱) راجع کا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۳۴۱- ۳۵۰. و ج ۳ الوافی باب الغیبه ص ۱۶۳. و ج ۲ ئل باب ۱۵۲ تحریم اغتیاب المؤمن من العشره ص ۲۳۷.

و ج ۲ المستدرک باب ۱۳۲ تحریم اغتیاب المؤمن من العشره ص ۱۰۵- ۱۰۷. و

ج ۱۵ البحار العشره ص ۱۷۷.

(۲) راجع ج ۱۰ سنن البیهقی ص ۲۴۵- ۲۴۷. و ج ۳ إحیاء العلوم للغزالی ص ۱۲۴.

(۳) سوره الحجرات آیه: ۱۲.

الجیف فی الآخره کما فی بعض الروایات [۱] أو لتشبیهه بالسباع و الکلاب، أو لکون حرمه الغیبه کحرمه أکل المیته، بل أعظم، کما فی روایه العسکری «ع» [۲].

و قد شبه عرض المؤمن باللحم، فإنه ینتقص بالهتک، کما ینتقص اللحم بالأکل. و شبه الاغتیاب بالأکل، لحصول الالتذاذ بهما، و وصف المؤمن بأنه أخ، فإن المؤمنین إخوه، و من طبیعه الإخوه أن یکون بینهم تحابب و توادد.

و شبه المغتاب (بالفتح) بالمیت، لعدم حضوره فی أکثر حالات الاغتیاب. و صدر سبحانه و تعالی الجمله بالاستفهام الإنکاری إشعارا للفاعل بأن هذا العمل یقبح أن یصدر من أحد، إذ کما لا یجب أحد أن یأکل لحم أخیه المیت، لاشمئزاز طبعه عنه، و شده رأفته به. و کذلک لا بد و أن یشمئز عقله عن الغیبه، لکونها هتکا لعرض أخیه المؤمن.

و قد استدل علی حرمه الغیبه بآیات أخر، و لکن لا دلاله فی شی ء منها علی ذلک إلا بالقرائن الخارجیه، فلا یکون الاستدلال بها بالآیات، بل بتلک الأمور الخارجیه.

منها قوله تعالی «۱»: (لا یُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ). و فیه أو لا أنه لیس فی الآیه ما یدل علی أن الغیبه من الجهر بالسوء إلا بالقرائن الخارجیه. و ثانیا: لا یستفاد منها التحریم، فان عدم المحبوبیه أعم منه و من الکراهه المصطلحه.

و منها قوله تعالی «۲»: (وَیْلٌ لِکُلِّ هُمَزَهٍ لُمَزَهٍ). و فیه أن الهمزه و اللمزه بمعنی کثیر الطعن علی غیره بغیر حق، سواء کان فی الغیاب أم فی

الحضور. و سواء كان باللسان أم بغيره، و سيأتى أن الغيبه عباره عن إظهار ما ستره اللّه. و بين العنوانين عموم من وجه.

و منها قوله تعالى «۳»: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ). و فيه أن الآيه تدل على أن حب شيوع الفاحشه من المحرمات. و قد أوعد اللّه

---

[۱] فى ج ۲ المستدرك ص ۱۰۷: عن القطب الراوندى عن النبى (ص) إنه نظر فى النار ليله الإسراء فإذا قوم يأكلون الجيف فقال: يا جبرئيل من هؤلاء؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون لحم الناس. مرسله.

[۲] فى ج ۲ المستدرك ص ۱۰۵: عن الإمام أبى محمد العسكرى «ع» فى تفسيره:

اعلموا أن غيبتكم لأخيكم المؤمن من شيعه آل محمد «ع» أعظم فى التحريم من الميته قال اللّه:

(و لا يغتب) الآيه.

أقول: لم يثبت لنا اعتبار هذا التفسير.

---

(۱) سوره النساء آيه: ۱۴۷.

(۲) سوره الهمزه آيه: ۱.

(۳) سوره النور آيه: ۱۸.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۲۰

عليه النار، و الغيبه إخبار عن الفاحشه و العيب المستور، و هما متباينان. إلا أن يكون الإخبار عن العيوب المستوره بنفسه من الفواحش، كما هو مقتضى الروايات الداله على حرمه الغيبه.

بل فى بعض الروايات [۱] عن أبى عبد اللّه «ع» (قال: من قال فى مؤمن ما رأته عيناه و سمعته أذناه فهو من الذين قال اللّه عز و جل: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ، الآيه).

و يرد عليه أولا: أنه خروج عن الاستدلال بالآيه إلى الروايه.

و ثانيا: أنه أخص من المدعى، فان الآيه لا يندرج فيها حينئذ إلا نشر الغيبه لا مطلقا و يضاف الى ذلك أن الروايه ضعيفه السند.

الغيبه من الذنوب الكبيره

قوله ثم ظاهر هذه الاخبار كون الغيبه من الكبائر.

أقول: وجه الظهور ما

ذكره فى مبحث الكبائر من رسالته فى العداله، و أن عد المعصيه كبيره يثبت بأمور: قال: (الثانى النص المعتبر على أنها مما أوجب اللّه عليها النار سواء أوعد فى الكتاب، أو أخبر النبى ص أو الإمام بأنه مما يوجب النار، لدلاله الصحاح المرويه فى الكافى و غيرها على أنها مما أوجب اللّه عليه النار). و من الواضح أن الغيبه كذلك.

و توضيح المسأله على نحو الإجمال أنه اشتهر بين الفقهاء التفصيل بين الكبيره و الصغيره حكما و موضوعا. و اختلف كلماتهم فى تفسيرهما على نحو لا يمكن الجمع بينها.

فقيل: إن الكبيره كل ذنب توعد اللّه عليه بالعذاب فى كتابه العزيز، بل ربما نسب هذا القول الى المشهور. و قيل: إنها كل ذنب رتب الشارع المقدس عليه حدا، أو صرح فيه بالوعيد. و قيل: إنها كل معصيه تؤذن بقله اعتناء فاعلها بالدين. و قيل:

كلما علمت حرمته بدليل قاطع فهو من الكبائر. و قيل: كلما توعد عليه توعدا شديدا فى الكتاب أو السنه فهو من الكبائر. الى غير ذلك من التفاسير. ثم قالوا: إن الكبائر تنافى العداله دون الصغائر.

و التحقيق ما ذكرناه فى مبحث العداله من كتاب الصلاه من أن المعاصى كلها كبيره

---

[۱] مرسله. و رواها الصدوق بطريق آخر. و لكنها مجهوله لمحمد بن حمران.

و توجد الروايه فى كا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۳۴۸. و فى ج ۳ الوافى ص ۱۶۳ و ج ۲ ئل باب ۱۵۲ تحريم اغتياب المؤمن من العشره ص ۲۳۷.

و إن كان بعضها أكبر من بعضها الآخر، كالشرك باللّه العظيم، فإنه من أعظم المعاصى و قتل النفوس محترمه، فإنه أعظم من بقيه الذنوب. و هكذا

و إنما أطلقت الكبيره عليها بالتشكيك على اختلاف مراتبها شده و ضعفها. و عليه فلا وجه للنزاع فى أن الغيبه من الكبائر أم من الصغائر.

و قد اختار هذا الرأى جمع من الأصحاب، بل ظاهر ابن إدريس فى كتاب الشهاده من السرائر دعوى الإجماع عليه، فإنه بعد ما نقل كلام الشيخ فى المبسوط الظاهر فى أن الذنوب على قسمين: صغائر و كبائر قال: (و هذا القول لم يذهب اليه (ره) إلا فى هذا الكتاب أعنى المبسوط، و لا ذهب إليه أحد من الأصحاب، لأنه لا صغائر عندنا فى المعاصى إلا بالإضافه إلى غيرها).

و من هنا يتضح أن الاخبار الوارده فى عد الكبائر إنما هى مسوقه لبيان عظمها بين سائر الذنوب: لحصر المعاصى الكبيره بالأمور المذكوره، و عليه يحمل قوله تعالى «۱»: (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبٰائِرَ مٰا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئٰاتِكُمْ).

و مع الإغضاء عما ذكرناه فلا ثمره للنزاع فى الفرق بين الكبائر و الصغائر، فإن الذنوب كلها تضر بالعداله و تنافيها، فإن العداله هى الاعتدال فى الدين، و الاستقامه على طريقه سيد المرسلين، و ارتكاب أيه معصيه و إن كانت صغيره يوجب الانحراف فى الدين، و الخروج عن الصراط المستقيم، لكون ذلك هتكا للمولى و جرأه عليه، كما أن الخروج عن الطرق التكوينيه انحراف عنها.

و لو سلمنا أن الصغائر لا تنافى العداله إلا ان الغيبه من الكبائر، فإن الكبيره ليست لها حقيقه شرعيه لنبحث فيها، بل المراد بها هو معناها اللغوى، و هو الذنب العظيم عند الشارع و يعرف عظمه تاره بالنص على كونه من الكبائر كالشرك و الزناء و قتل النفس المحترمه و غيرها من الكبائر المنصوصه. و اخرى بالتوعد عليه فى الكتاب أو السنه المعتبره.

و

ثالثه بترتيب آثار الكبيره عليه. و رابعه بالقياس الى ما ثبت كونه من الكبائر الموبقه، كقوله تعالى «۲»: (وَ الْفِتْنَهُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ). و قد ثبت فى السنه المعتبره التوعيد على الغيبه، فتكون من الكبائر.

و تدل على ذلك أيضا الروايات الداله على أن الخيانه من الكبائر، و بديهى أن الغيبه من أعظم الخيانات. و يدل على كون الغيبه من الخيانه قول النبى ص [۱] فى وصيته

---

[۱] ضعيفه لأبى الفضل و رجاء بن يحيى و محمد بن الحسن بن ميمون و غيرهم. راجع

---

(۱) سوره النساء آيه: ۳۵

(۲) سوره البقره آيه: ۱۸۷.

لأبى ذر: (يا أبا ذر المجالس بالأمانه و إفشاء سر أخيك خيانه فاجتنب ذلك و اجتنب مجلس العشره). و لكنها ضعيفه السند.

و قد يستدل أيضا على كون الغيبه كبيره بالروايات [۱] الداله على أن الغيبه أشد من الزناء، و هو من الكبائر، فالغيبه أولى منه بأن تكون كبيره.

و لكن يرد عليه أولا: أن ما ورد بهذا المضمون كله ضعيف السند. و ثانيا: أن هذه الروايات عللت ذلك بأن الغيبه لا نغفر حتى يغفرها صاحبها بخلاف بعض أقسام الزناء.

و يؤيد ما ذكرناه أن كل واحد من الذنوب فيه جهه من المبغوضيه لا توجد فى غيره من المعاصى، فلا عجب فى كونه أشد من غيره فى هذه الخصوصيه و إن كان غيره أشد منه من جهات شتى، و اختلافها فى ذلك كاختلاف المعاصى فى الآثار.

نعم هذه الأخبار صالحه لتأييد ذلك. و يصلح لتأييده أيضا ما روى مرسلا [۲]: أن أربى الربا عرض المؤمن، فيكون تناول عرضه بالغيبه كبيره. فإنه ثبت فى الشريعه المقدسه أن الربا من الذنوب الكبيره. بل فى جمله

من الروايات «۱» أنه أشد من ثلاثين أو سبعين زنيه كلها بذات محرم.

مكارم الأخلاق ص ۲۶۳. و ج ۱۴ الوافی ص ۵۶.

[۱] فی ج ۱۴ الوافی ص ۵۶. و مكارم الأخلاق ص ۲۶۳. و ج ۲ ئل باب ۱۵۲ تحریم اغتیاب المؤمن من العشره ص ۲۳۷. و ج ۲ المستدرک ص ۱۰۵: عن رسول اللّه (ص) فی وصیته لأبی ذر قال: یا أبا ذر إیاک و الغیبه فإن الغیبه أشد من الزناء، قلت:

یا رسول اللّه و لم ذاک بأبی أنت و أمی؟ قال: لأن الرجل یزنی فیتوب الی اللّه فیتوب اللّه علیه و الغیبه لا تغفر لا حتی یغفرها صاحبها. ضعیفه لأبی الفضل و رجاء و ابن میمون.

و هذه الروایه و إن نقلها غیر واحد من حمله الحدیث مسندا و مرسلا، و لكن الظاهر أنها روایه واحده مأخوذه من وصیه النبی (ص) لأبی ذر (ره) و ذكر الروایه الغزالی فی ج ۳ الإحیاء ص ۱۲۴.

[۲] فی ج ۲ المستدرک ص ۱۰۶ عن الشیخ و رام عن أنس قال: خطبنا رسول اللّه (ص) فذكر الربا و عظم شأنه الی أن قال: و أربی الربا عرض الرجل المسلم. مرسله.

و ذكره الغزالی فی ج ۳ الإحیاء ص ۱۲۵.

و فی ج ۱۰ سنن البیهقی ص ۲۴۱ عن النبی (ص) إنه قال: من أربی الربا الاستطاله فی عرض المسلم بغیر حق

---

(۱) راجع ج ۲ ئل باب ۱ تحریم الربا ص ۵۹۷.

حرمه الغیبه مشروطه بالإیمان

قوله ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمه الغیبه بالمؤمن.

أقول: المراد من المؤمن هنا من آمن باللّه و برسوله و بالمعاد و بالأئمه الاثنی عشر علیهم السلام: أولهم علی بن أبی طالب «ع»، و

آخرهم القائم الحجه المنتظر عجل اللّه فرجه، و جعلنا من أعوانه و أنصاره و من أنكر واحدا منهم جازت غيبته لوجوه:

الوجه الأول: أنه ثبت فی الروایات «۱» و الأدعیه و الزیارات جواز لعن المخالفین، و وجوب البراءه منهم، و إكثار السب علیهم، و اتهامهم، و الوقیعه فیهم: أی غیبتهم، لأنهم من أهل البدع و الریب [۱].

بل لا شبهه فی كفرهم، لأن إنكار الولایه و الأئمه حتى الواحد منهم، و الاعتقاد بخلافه غیرهم، و بالعقائد الخرافیه، كالجبر و نحوه یوجب الكفر و الزندقه. و تدل علیه الأخبار «۲» المتواتره الظاهره فی كفر منكر الولایه، و كفر المعتقد بالعقائد المذكوره، و ما یشبهها من الضلالات.

و یدل علیه أیضا قوله «ع» فی الزیاره الجامعه: (و من جحدكم كافر). و قوله «ع» فیها أیضا: (و من وحده قبل عنكم). فإنه ینتج بعكس النقیض أن من لم یقبل عنكم لم یوحده، بل هو مشرك باللّه العظیم.

و فی بعض الأحادیث «۳» الوارده فی عدم وجوب قضاء الصلاه على المستبصر (إن الحال

---

[۱] مورد البحث هنا عنوان المخالفین. و من الواضح أن ترتب الأحكام المذكوره علیه لا یرتبط بالأشخاص على ما ذكره الغزالی (فی ج ۳ إحیاء العلوم ص ۱۱۱) فإنه جوز لعن الروافض كتجویزه لعن الیهود و النصارى و الخوارج و القدریه بزعم أنه على الوصف الأعم.

---

(۱) راجع ج ۱ الوافی باب البدع و الرأی ص ۵۶. و كا بهامش ج ۱ مرآه العقول باب البدع ص ۳۸ و ج ۲ ئل باب ۳۹ وجوب البراءه من أهل البدع من الأمر بالمعروف ص ۵۱۰.

(۲) راجع ج ۳ ئل باب ۶ جمله ما یثبت به الكفر و الارتداد من أبواب المرتد ص

(۳) راجع ج ۱ ئل باب ۳۱ عدم وجوب قضاء المخالف عبادته إذا استبصر من مقدمات العباده ص ۲۰.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۲۴

التی كنت علیها أعظم من ترك ما ترك من الصلاه).

و فی جمله من الروایات «۱» الناصب لنا أهل البیت شر من الیهود و النصاری، و أهون من الكلب، و أنه تعالی لم یخلق خلقا أنجس من الكلب، و أن الناصب لنا أهل البیت لأنجس منه. و من البدیهی أن جواز غیبتهم أهون من الأمور المذكوره. بل قد عرفت جواز الوقیعه فی أهل البدع و الضلال، و الوقیعه هی الغیبه. نعم قد ثبت حكم الإسلام علی بعضهم فی بعض الاحكام فقط تسهیلا للأمر، و حقنا للدماء.

الوجه الثانی: أن المخالفین بأجمعهم متجاهرون بالفسق. لبطلان عملهم رأسا، كما فی الروایات المتظافره «۲». بل التزموا بما هو أعظم من الفسق، كما عرفته، و سیجی ء أن المتجاهر بالفسق تجوز غیبته.

الوجه الثالث: أن المستفاد من الآیه و الروایات هو تحریم غیبه الأخ المؤمن، و من البدیهی أنه لا أخوه و لا عصمه بیننا و بین المخالفین. و هذا هو المراد أیضا من مطلقات أخبار الغیبه، لا من جهه حمل المطلق علی المقید، لعدم التنافی بینهما، بل لأجل مناسبه الحكم و الموضوع.

علی ان الظاهر من الاخبار الوارده فی تفسیر الغیبه هو اختصاص حرمتها بالمؤمن فقط و سیأتی، فتكون هذه الروایات مقیده للمطلقات. فافهم. و قد حكی عن المحقق الأردبیلی تحریم غیبه المخالفین. و لكنه لم یأت بشی ء تركن الیه النفس.

الوجه الرابع: قیام السیره المستمره بین عوام الشیعه و علمائهم علی غیبه المخالفین، بل سبهم و لعنهم فی جمیع الأعصار و الأمصار. بل فی الجواهر أن جواز ذلك من

حرمه غيبه الصبى المميز

قوله ثم الظاهر دخول الصبى المميز المتأثر بالغيبه لو سمعها.

أقول: لم يشترط فى حرمه الغيبه كون المغتاب بالفتح مكلفا، بل المستفاد من الروايات المتقدمه و غيرها ان المناط فى حرمه الغيبه صدق المؤمن على المغتاب بالفتح، كما أن الظاهر من معنى الغيبه هى كشف

---

(١) راجع ج ١ ئل باب ١١ كراهه الاعتسال بغساله الحمام من أبواب الماء المضاف ص، ٣.

(٢) راجع ج ١ ئل باب ٢٩ بطلان العباده بدون ولايه الأئمه من مقدمات العبادات ص ١٩.

أمر قد ستره اللّه، و سيأتى و من الضرورى ان الصبى المميز ممن يصدق عليه عنوان المؤمن إذا أقر بما يعتبر فى الايمان، بل قد يكون أكمل إيمانا من أكثر البالغين.

و أيضا لا- شبهه ان اللّه قد ستر عيوب الناس حتى الصبيان المميزين، فذكرهم بالمساوى الموجوده فيهم كشف لما ستره اللّه عليهم. نعم لا بأس بذكر الأمور التى هى من مقتضيات الصباوه بحيث لا تعد من العيوب و المساوى، كاللعب بالجواز و الكعاب و الكره و نحوها.

أما الصبيان أو المجانين غير المميزين فلا شبهه فى جواز اغتيابهم، لأن الأمور الصادره منهم لا تعد عيبا حتى يكون ذكرها كشفا لما ستره اللّه عليهم.

موضوع الغيبه

قوله بقى الكلام فى أمور، الأول: الغيبه اسم مصدر لاغتاب.

أقول: وقع الخلاف فى تحديد مفهوم الغيبه، و بيان حقيقتها، فالمروى من الخاصه [١] و العامه [٢]، و المعروف بيننا و بين السنه «١» و بعض أهل اللغه ان الغيبه ذكر الإنسان بما يكرهه و هو حق. بل حكى المصنف عن بعض من قارب عصره ان الإجماع و الأخبار متطابقان على ان حقيقه الغيبه ذكر غيره بما يكرهه لو سمعه.

و لكن هذا

التعريف لا- يرجع الى معنى محصل، فان المراد من الموصول فيه إن كان هو الذكر- بحيث يكون حاصله ان الغيبه ذكر غيره بذكر لا يرضى به لو سمعه- دخل فى التعريف ما ليس بغيبه قطعا إذا كره المقول فيه كذكره بفعل بعض المباحات. بل و بعض المستحبات من المواظبه على الأدعيه و الأذكار، و القيام على النوافل و العبادات، و الالتزام

---

[۱] فى مكارم الأخلاق ص ۲۶۳. و ج ۱۴ الوافى ص ۵۶. و ج ۲ مرآه العقول ص ۳۴۲. و ج ۲ ئل باب ۱۵۲ تحريم اغتياب المؤمن من العشره ص ۲۳۸: عن أبى ذر فى وصيه النبى (ص) له قال: قلت: يا رسول اللّه و ما الغيبه؟ قال: ذكرك أخاك بما يكره قلت: يا رسول اللّه فان كان فيه ذاك الذى يذكر به؟ قال: اعلم انك إذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبته و إذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهته. ضعيفه لأبى الفضل و ابن ميمون أو شمون و رجاء بن يحيى و غيرهم.

[۲] فى ج ۱۰ سنن البيهقى ص ۲۴۷: عن أبى هريره عن النبى (ص) قال: أ تدرون ما الغيبه؟ قالوا: اللّه و رسوله اعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، الحديث.

---

(۱) راجع ج ۳ إحياء العلوم للغزالى ص ۱۱۶.

بالزيارات و إعطاء الصدقات، و عليه فالتعريف المذكور تعريف بالأعم. كما ان تعريف المصباح بقوله (اغتابه إذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حق و الاسم الغيبه) يكون تعريفا بالأخص.

و إن كان المراد من الموصول فى التعريف الأوصاف المذمومه و الأفعال القبيحه الصادره من المقول فيه- و يقربه التعريف المتقدم من المصباح- خرج عن الغيبه

ما لا يشك أحـد كونه منها، كذكر الغير بالأمور المحرمه التى ارتكبها عن رغبه و شـهوه من غير ان يشـمئز منها، و من ذكرها، و عليه فلا يكون التعريف المذكور جامعا للأفراد.

و التحقيق ان يقـال: إنه لم يرد نص صـحيح فى تحديـد مفهوم الغيبه، و لاـ تعريف من أهل اللغه كى يكون جامعا للأفراد و مانعا للأغيار، و على هـذا فلا بد من أخذ المتيقن من مفهوم الغيبه و ترتيب الحكم عليه: و هو ان تقول فى أخيك ما ستره اللّه عليه، و اما فى المقـدار الزائـد فيرجع الى الأصول العمليه. و قـد ذكر هـذا فى جمله من الروايات [۱] و هى و إن كانت ضـعيفه السـند. و لكن مفهومها موافق للذوق السليم و الفهم العرفى.

و يؤيده ما فى لسان العرب و غيره من ان الغيبه (ان تتكلم خلف إنسان مسـتور بسوء أو بما يغمه لو سـمعه). بل ينطبق عليه جميع تعاريف الفقهاء و أهل اللغه، لكونه المقدار المتيقن من مفهوم الغيبه، كما عرفت.

و قد أشير إليه فى بعض أحاديث العامه [۲].

و توضـيح مـا ذكرنـاه من المعنى ان ذكر النـاس. و التعرض لأوصـافهم لا يخلو عن صور ثلاث، الصوره الأولى: ذكر الإنسان بما يوجب تعظيمه و ترفيعه بين الناس، كأن

---

[۱] عن عبـد الرحمن بن سـيابه عن الصـادق «ع»: الغيبه ان تقول فى أخيك ما ستره اللّه عليه، و اما الأمر الظاهر فيه مثل الحـده و العجله فلا، و البهتان ان تقول فيه ما ليس فيه.

ضعيفه لعبد الرحمن.

و عن داود بن سرحان قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن الغيبه؟ قال: هو ان تقول لأخيك فى دينه ما لم يفعل و تثبت عليه أمرا قد

ستره اللّه عليه لم يقم عليه فيه حد ضعيفه لمعلى بن محمد. راجع كـا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۳۴۸ و ص ۳۴۹. و ج ۳ الوافى ص ۱۶۳. و ج ۲ ئل باب ۱۵۲ تحريم اغتياب المؤمن و باب ۱۵۴ المواضع التى تجوز فيها الغيبه من العشره ص ۲۳۸.

[۲] فى ج ۱۰ سنن البيهقى ص ۲۴۶: و من ستره اللّه فأمره الى الله إن شاء عذبه و إن شاء غفر له.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۲۷

يقول: إن فلانا عالم زاهد مجتهد، يصلى النوافل، و يعطى الفقراء، و يهتم بأمور المسلمين و حوائجهم، و نحو ذلك من المدائح، و لا نظن ان يعد احد هذه الصوره من الغيبه.

نعم فى لسان العرب و تاج العروس عن ابن الأعرابى (غاب إذا ذكر إنسانا بخير أو شر) إلا انه أجنبى عن المقام، فإنه غير الاغتياب. و الوجه فى خروج هذه الصوره عن مفهوم الغيبه ان هذه المذكورات ليست من السوء، سواء كره ذكرها المقول فيه أم لا.

الصوره الثانيه: ان يذكر إنسانا بشى ء من صفاته العاديه المتعارفه التى لا توصف بالمدح أو الذم. و لا ريب فى عدم اندراج هذه الصوره أيضا تحت الغيبه، فإن الأمور العاديه ليست مما سترها اللّه على المقول فيه، و ذكرها لا يوجب نقصه و افتضاحه سواء أ كان كارها لها أم لا.

الصوره الثالثه: ان يذكر إنسانا بالأوصاف الذميمه و الأفعال القبيحه الموجوده فيه التى قد سترها اللّه عليه، و موضوع الغيبه هو هذه الصوره. و ما ذكرناه من الصور المذكوره يشمل ما لو نفى عن المقول فيه بعض الأوصاف.

تنبيهات موضوع الغيبه

اشاره

و لا بد من التنبيه على أمور:

الأول: انه لا يفرق فى صدق الغيبه بين ان يكون المقول نقصا فى دين المقول فيه أو بدنه، أو نسبه،.

أو أخلاقه، أو فعله، أو قوله، أو عشيرته، أو ثوبه، أو داره أو دابته، أو خادمه، أو تعيشه أو فى أى شأن من شؤونه.

إلا ان الظاهر من روايه داود بن سرحان المتقدمه فى الحاشيه أن الغيبه ذكر الإنسان بما يكون نقصا فى دينه فقط.

و فيه أولا: ان الروايه ضعيفه السند، و قد عرفت. و ثانيا: ان روايه ابن سيابه المتقدمه فى البحث عن معنى الغيبه صرحت بأن الغيبه قولك فى أخيك ما ستره اللّه عليه، و هذا الإطلاق يشمل ما إذا كان المقول نقصا دينيا و غير دينى، و توهم حمل المطلق على المقيد هنا فاسد، لعدم التنافى بينهما، على ان روايه ابن سيابه فصلت بين ذكر الأمور المستوره و الأمور الظاهره، و صرحت

بخروج الثانيه عن حدود الغيبه، و من الواضح ان مقتضى التفصيل القاطع للشركه هو عموم مفهوم الغيبه بذكر مطلق العيوب غير الأمور الظاهره.

و لكنك عرفت: ان هذه الروايه أيضا ضعيفه السند.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۲۸

و قد يتوهم اعتبار قصد الانتقاص فى موضوع الغيبه. و لكنه توهم فاسد، إذ لا دليل عليه، فان صدق عنوان العيب على المقول أمر عرفى لا يرتبط بالقصد، و لا يقاس هذا بالتعظيم و الهتك المتقومين بالقصد.

الثانى: أن ذكر أحد بالأوصاف العاديه أو نفيها عنه إنما لا يكون غيبه إذا لم يستلزم نقصا فى الجهات المزبوره فى التنبيه السابق،

و إلا فلا شبهه فى كونه غيبه، كنفى العداله عنه، فإنه يدل بالملازمه على ارتكابه المعاصى. و كقوله: إن فلانا يقرء علم النحو منذ ثلاثين سنه، فإنه يدل بالملازمه على بلاده المقول فيه و بلاهته، أو مماطلته و بطالته.

الثالث: [ان يكون المقول أمرا قد ستره اللّه على المقول فيه]

ان مقتضى ما ذكرناه من التعريف (بل المتيقن من مفهوم الغيبه، و مورد الروايات الداله على حرمه الغيبه) ان يكون المقول أمرا قد ستره اللّه على المقول فيه و اما ذكر الأمور الظاهره فليس من الغيبه. و قد ذكره الأصحاب فى مستثنياتها، و سيأتى ذكره. و تدل على ذلك روايه ابن سيابه المتقدمه، و روايه الأزرق [۱]، إلا أنهما ضعيفتا السند.

نعم فى إحياء العلوم «۱» عن عائشه إنها (دخلت علينا امرأه فلما ولت أومأت بيدى انها قصيره فقال «ص»: اغتبتها) فان الظاهر منها تحقق الغيبه بحكايه الأمور الظاهره. و لكنها ضعيف السند.

نعم قد يكون ذكر الأمور الظاهره حراما، لانطباق شى ء من العناوين المحرمه عليه، كالتعيير و الهجاء و السب و الهتك و الظلم و نحوها، و عليه فيكون حراما من غير جهه الغيبه

الرابع: قد تحقق الغيبه بالتعريض و الإشاره قولا،

كأن يقول: الحمد اللّه الذى لم يبتلينى بالسلطان و بالميل الى الحكام، أو فعلا، كأن يحكى مشيه الغائب، بل هو أشد من الذكر باللسان، لكونه أعظم فى الانتقاص، أو كتابه، فقد قيل: ان القلم احد اللسانين فان المناط فى تحقق الغيبه كشف ما ستره اللّه، و لا خصوصيه للكاشف.

الخامس: لا بد فى صدق الغيبه من وجود احد يقصد بالتفهيم.

فقد عرفت: أنها إظهار ما ستره اللّه، و هو لا يتحقق بمجرد حديث النفس، فإنه لا يزيد على الصور العلميه

[۱] قال: قال لی أبو الحسن «ع»: من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه و من ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه و من ذكره بما ليس فيه فقد بهته. مجهوله ليحى الأزرق. راجع كا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۳۴۹.

و ج ۳ الوافى ص ۱۶۳. و ج ۲ ئل باب ۱۵۴ المواضع التى تجوز فيها الغيبه من العشره ص ۲۳۹

---

(۱) راجع ج ۳ باب الغيبه ص ۱۲۷.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۲۹

و الملكات النفسانيه. و من هنا علم عدم تحقق الغيبه أيضا بذكر الإنسان بعيوب يعلمها المخاطب نعم قد يحرم ذلك من جهه أخرى.

السادس: لا تتحقق الغيبه إلا بكون المغتاب (بالفتح) معلوما بالتفصيل عند المخاطبين،

فلو كان مرددا عندهم بين أشخاص، سواء كانوا محصورين أم غير محصورين فذكره بالنقائص و المعايب المستوره لا يكون غيبه، فإنه ليس كشفا لما ستره اللّه.

و مثاله أن تقول: رأيت اليوم رجلا- بخيلا، أو جاءنى اليوم شارب الخمر أو تارك الحج أو عاق الوالدين، أو من يعيش معيشه ضنكا، فكل ذلك لا يكون من الغيبه فى شى ء، و لا يكون حراما إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم آخر، و لا يفرق فى ذلك بين أن يكون كل واحد من المحصورين كارها لذلك الذكر أم لا، لما عرفت من أن كراهه المقول فيه ليست شرطا فى تحقق الغيبه.

نعم لو عرفنا الغيبه بأنها ذكر الغير بما يكرهه كما عليه المشهور كان ذلك من الغيبه، و شملته أدله تحريمها. و لكنك قد عرفت ضعفه فيما سبق.

و لا يخفى أن ما

ذكرناه من اشتراط العلم التفصيلى بالمغتاب فى مفهوم الغيبه إنما هو بالإضافه الى الإفراد. أما إذا كان المذكور نقصا للعنوان الكلى- و كشفا لما ستره اللّه على النوع بحيث يكون المصداق المردد إنما ذكر من باب تطبيق الكلى على الفرد- كان ذلك غيبه لجميع أفراد الكلبى الموجوده فى الخارج، لانحلاله إليها كسائر القضايا الحقيقه، بل بالنسبه الى الأفراد الماضيه أيضا، بل ربما يكون ذلك بالنسبه الى بعض الأفراد بهتانا. و مثاله أن يذكر إنسانا بالسوء المستور لكونه عجميا أو عربيا أو بقالا، أو لكونه من أهل البلد الفلانى أو من الصنف الفلانى و هكذا.

السابع: [فى موارد الشک فى تحقق الغيبه و عدمه]

قد عرفت أنه ليس فى المسأله ما يعتمد عليه فى تعريف الغيبه و تفسيرها إلا بعض الروايات الضعيفه. و عليه فكلما شككنا فى تحقق موضوع الغيبه للشك فى اعتبار قيد فى المفهوم أو شرط فى تحققه يرجع الى أصاله العدم.

الثامن: أن مقتضى ما ذكره المشهور من أن الغيبه ذكرک أخاک بما يكرهه لو سمعه عدم صدق الغيبه مع حضور المغتاب (بالفتح)،

بل هذا هو الظاهر من الآيه، فإن تشبيه المغتاب بالميته إنما هو لعدم شعوره بما قيل فيه. و أما على ما ذكرناه فى تعريف الغيبه فلا فرق فى انطباقها بين حضور المغتاب و عدمه ما دام يصدق على القول أنه إظهار لما ستره اللّه.

قوله نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد.

أقول: نفى الاجتهاد ليس نقصا فى حق أحد كما ذكره المصنف، و لكنه فيما إذا لم يستلزم تعريضا بغباوه المنفى عنه، لطول اشتغاله

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۳۰

بالتحصيل، و إلا فلا شبهه فى كونه غيبه.

قوله لعموم ما دل على حرمه إيذاء المؤمن.

أقول: قد دلت الروايات المتواتره «۱» على حرمه إيذاء المؤمن و إهانته و سبه، و على حرمه التنابز بالألقاب، و على حرمه تعيير المؤمن بصدور معصيه منه فضلا عن غير المعصيه، إلا أنها خارجه عن المقام كما ذكره المصنف، فإن النسبه بين ما نحن فيه و بين المذكورات هى العموم من وجه. و قد أشرنا الى ذلك فى البحث عن حرمه سب المؤمن.

دواعى الغيبه

قوله ثم إن دواعى الغيبه كثيره.

أقول: الأسباب التى ذكروها باعثه للغيبه عشره. و قد أشير إليها فى ما روى عن الصادق «ع» فى مصباح الشريعه «۲» و لكن الروايه

ضعيفه السند. و تكلم عليها الشهيد الثانى رضوان اللّه عليه فى كشف الريبه بما لا مزيد عليه و تذكر منها اثنين، فان لهما مأخذا دقيقا لا يلتفت اليه نوع الناس فيقعون فى الغيبه، و من حيث لا يشعرون.

الأول: أن يرفع نفسه بتنقيص غيره، بأن يقول: فلان ضعيف الرأى و ركيك الفهم، و ما ذكره بديهى البطلان و نحوها من الكلمات المشعره بالذم. و أكثر من يبتلى به هم المزاولون للبحث و

التدريس و التأليف فيما إذا أخذهم الغرور و العجب.

الثانى: أن يغتم لأجل ما يبتلى به أحد فيظهر غمه للناس، و يذكر سبب غمه، و هو شى ء ستره اللّه على أخيه، فيقع فى الغيبه من حيث إنه يقصد الاهتمام بشأنه، فان اغتمامه له رحمه، و لكن ذكره سبب ذلك عليه شر. و قد يتصنع ذلك بعض المنافقين، و يأخذه وسيله لهتك أعراض الناس و كشف عوراتهم: بأن يظهر الاغتمام و التحسر لابتلاء شخص محترم، ثم يذكر فيه ما يوجب افتضاحه فى الأنظار و انحطاطه عن درجه الاعتبار. فيلقى نفسه فى جهنم و بئس المصير، و بذلك يكون إداما لكلاب النار، كما فى بعض الأحاديث [۱] أستعيذ باللّه من الحقد و الحسد و غيظ القلوب.

---

[۱] فى ج ۲ المستدرک ص ۱۰۶ عن جامع الأخبار عن النبى (ص): کذب من زعم أنه ولد من حلال و هو يأكل لحوم الناس بالغيبه اجتنبوا الغيبه فإنها إدام كلاب النار. مرسله.

---

(۱) راجع ج ۲ ئل أبواب العشره من الحج.

(۲) راجع ج ۲ المستدرک ص ۱۰۵.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۳۱

كفاره الغيبه

قوله الثانى: فى كفاره الغيبه الماحيه لها.

أقول: الذى قيل أو يمكن أن يقال فى بيان كفاره الغيبه وجوه، الأول: الاستحلال من المغتاب (بالفتح). الثانى: الاستغفار له فقط. الثالث: كلا الأمرين معا. الرابع: أحدهما على سبيل التخيير. الخامس:

التفصيل بين وصول الغيبه إلى المغتاب فكفارتها الاستحلال منه، و بين عدم وصولها اليه فكفارتها الاستغفار له فقط. السادس: التفصيل بين إمكان الاستحلال منه، و بين عدمه لموت، أو بعد مكان، أو كون الاعتذار موجبا لإثاره الفتنه و الإهانه، فعلى الأول يجب الاستحلال منه، و على الثانى يجب الاستغفار له. السابع: عدم وجوب شى ء

منهما فی جمیع الصور، بل الواجب علی المغتاب (بالکسر) الاستغفار لنفسه و التوبه من ذنبه.

أقول: قبل التکلم فی الوجوه المذکوره لا بد و أن یعلم أنه إذا شک فی وجوب شـی ء منها فإن أصاله البراءه محکمه للشک فی ثبوت التکلیف المقتضی للامتثال.

و قال المصـنف (ره): إن (أصاله بقاء الحق الثابت للمغتاب بالفتح علی المغتاب بالکسـر یقتضی عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصه).

و فیه أنه لم یثبت هنـا للمقول فیه حق حتی یستصـحب بقاؤه، و یجب الخروج عن عهـدته فان من حق المؤمن علی المؤمن أن لا یغتابه، و إذا اغتابه لم یحفظ حقه فلم یبق موضوع للاستصحاب، و لم یثبت بذلک حق آخر للمغتاب حتی یستصحب. و علیه فلا وجه لمـا أفـاده المحقق الا-یروانی من أن الأصـل فی المسـأله هو الاحتیـاط، و الإتیـان بکـل مـا احتمل دخله فی رفع العقاب من الاستحلال و التوبه و الاستغفار للمغتاب (بالفتح) و غیر ذلک.

إذا عرفت ذلک فنقول: أما الاسـتحلال من المغتاب مطلقا فـذهب الی وجوبه جمع من الأصـحاب. قال الشـهید فی کشف الریبه: (اعلم أن الـواجب علی المغتـاب ان ینـدم و یتـوب علی مـا فعله لیخرج من حـق اللّه سـبحانه و تعـالی ثم یسـتحل المغتـاب لیحله فیخرج عن مظلمته) و یمکن الاسـتدلال علی ذلـک بـأن الغیبه من حقوق النـاس، و حقوق الناس لا ترتفع إلا بإسـقاط ذی الحق منهم. أما الوجه فی الصغری فلأنها ظلم للمغتاب. و لما ورد فی الاخبار الکثیره من أن حق المؤمن علی المؤمن أن لا یغتابه.

و أما الوجه فی الکبری فهو جمله من الروایات: منها ما دل علی أن الغیبه لا تغفر حتی یغفرها صاحبها. و قـد تقدمت هذه الروایه فی البحث انها

صغیره أو کبیره. و فیه انها

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۳۲

و إن کانت واضحه الدلاله علی المقصود. و لکنها ضعیفه السند.

و منها ما عن الکراجکی «۱» عن علی «ع» فی روایه قال فیها: إن للمؤمن علی المؤمن ثلاثین حقا، و ذکرها علی التفصیل (ثم قال «ع»: سمعت رسول اللّه یقول: إن أحدکم لیدع من حقوق أخیه شیئا فیطالبه یوم القیامه فیقضی له و علیه).

و فیه أولا: انها ضعیفه السند. و ثانیا: انها لا تدل علی وجوب الاستحلال، لاشتمالها علی حقوق لا قائل بوجوب أدائها، کعیاده المریض، و حضور المیت، و قضاء الحاجه و غیرها و لم یتوهم احد و لا- یتوهم ان من لم یعمل بالحقوق المذکوره فی هذه الروایه و غیرها من الروایات المتواتره الوارده فی حقوق الاخوان وجب علیه ان یستحل من ذی الحق مع التمکن، و من ولیه مع عدمه، نظیر الحقوق المالیه، و إنما هی حقوق اخلاقیه ینبغی للإنسان أن یراعیها، و یواظب علیها، لکونها مقومه لاجتماعهم، بل هی فی الجمله من مقتضیات طبع البشر و العقلاء مع قطع النظر عن الشریعه. و علیه فالمراد من القضاء بموجبها یوم القیامه هو ما ذکره المصنف من (المعامله معه معامله مر لم یراع حقوق المؤمن لا العقاب علیها).

و منها النبوی «۲»: (من کانت لأخیه عنده مظلمه فی عرض أو مال فلیستحلها).

و فیه انه ضعیف السند. و لا بأس بحمله علی الاستحباب للتسامح فی أدله السنن. نعم قد ثبت بالأدله القطعیه الضمان فی الحقوق المالیه فقط.

و منها ما عن عائشه «۳» انها قالت لامرأه: (قالت لأخری: إنها طویله الذیل: قد اغتبتها فاستحلها). و فیه أولا: ان الروایه ضعیفه السند. و ثانیا: ان

ما ذکر فیها لیس من الغیبه، لأنه من الأمور الظاهره. و ثالثا: انه لا حجیه فی قول عائشه.

و منها ما دل «۴» علی ان من اغتاب مسلما أو مسلمه لم یقبل اللّه صلاته و لا صیامه أربعین یوما و لیله إلا ان یغفر له صاحبه.

و فیه أولا: انه ضعیف السند. و ثانیا: انه لا بد من حمل نظائر هذه الأخبار علی

---

(۱) ضعیفه للحسین بن محمد بن علی السیرافی البغدادی. راجع ج ۲ ئل باب ۲۲۲ حقوق المؤمن من العشره ص ۲۲۹.

(۲) راجع ج ۲ سنن البیهقی ص ۸۳. و کشف الریبه ص ۸۷. و ج ۲ مرآه العقول ص ۳۴۹. و ج ۳ إحیاء العلوم ص ۱۳۴.

(۳) راجع ج ۳ إحیاء العلوم ص ۱۳۴.

(۴) کروایه جامع الأخبار. مرسله. راجع ج ۲ المستدرک ص ۱۰۶.

الاحکام الأخلاقیه، فإنه لم یتفوه احد ببطلان عباده المغتاب بالکسر، و وجوب القضاء علیهم بعد التوبه.

و منها ما دل «۱» علی انتقال الأعمال الصالحه باغتیاب الناس الی المغتاب بالفتح، فإذا استحل منه رجعت الی صاحبها. و فیه مضافا الی کونه ضعیف السند. انه لا دلاله له علی وجوب الاستحلال.

و قد ذکر المصنف ان «فی الدعاء التاسع و الثلاثین من أدعیه الصحیفه السجادیه و دعاء یوم الاثنین من ملحقاتها ما یدل علی هذا المعنی أیضا».

و فیه ان ما فیهما أجنبی عما نحن فیه، أما الأول فهو مسوق لطلب العفو و الرحمه لذی الحق و المظلمه فی حال عدم التمکن من استحلاله، و لا تعرض فیه لوجوب الاستحلال منه أصلا. و اما الثانی فیدل علی طلب المغفره له مع عدم التمکن من التحلل و الرد من غیر

تعرض لوجوب الاستحلال، كما سيأتى.

و أما الاستغفار للمغتاب بالفتح فذهب الى وجوبه غير واحد من الأصحاب، و يمكن الاستدلال عليه بأمور:

الأول: ما تقدم من دعاء السجاد «ع» فى طلب العفو و الرحمه لذوى الحقوق و المظلمه، و فيه أن الفعل الصادر من المعصوم «ع» لا يدل على الوجوب لكونه أعم منه و من المستحب الثانى: روايه (حفص بن عمر [1] عن ابى عبد اللّه «ع» قال: سئل النبى ص ما كفاره الاغتياب؟ قال: تستغفر اللّه لمن اغتبته كلما ذكرته).

و فيه أولا: ان الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: ان مقتضى العمل بها هو وجوب الاستغفار للمغتاب بالفتح كلما ذكره، أو كل وقت ذكر الاغتياب، و من الواضح ان هذا خلاف الضروره، و لم يلتزم به فقيه فيما نعلم و ان ذكره بعض أهل الأخلاق، و عليه فتحمل الروايه على الجهات الأخلاقيه.

نعم بناء على كون النسخه «كما ذكرته» بدل «كلما ذكرته» على ما ذكره المجلسى فى مرآه العقول «2» لا يتوجه عليها الإشكال الثانى.

---

[1] مجهوله لحفص بن عمر. راجع كا بهامش ج 2 مرآه العقول ص 348. و ج 3 الوافى ص 164. و ج 2 ئل باب 155 وجوب تكفير الاغتياب من العشره ص 239.

أقول: قد نسب المصنف هذه الروايه إلى السكونى، و هو من سهو القلم.

---

(1) كروايه جامع الأخبار. مرسله. راجع ج 2 المستدرك ص 106.

(2) ج 2 ص 348.

الثالث: ما فى روايه السكونى [1] من قول الإمام «ع»: (من ظلم أحد ففاته فليستغفر اللّه له فإنه كفاره له). بدعوى أن الضمير المنصوب فى كلمه فاته يرجع الى الظلم المفهوم من كلمه ظلم نظير قوله تعالى: (اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ

لِلتَّقْوىٰ). و من الواضح أن الغيبه من الظلم، فيجب على من اغتاب أحدا أن يستغفر له.

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أن الظاهر منها رجوع الضمير الى المظلوم كما جزم به المجلسى (ره) فى مرآه العقول «۱»، فالمعنى أن من لم يدرك المظلوم ليطلب منه براءه الذمه، و يسترضيه عن المظلمه فليستغفر اللّه له، و عليه فتدل الروايه على وجوب طلب المغفره للمظلوم مع عدم التمكن من الوصول اليه، لا مطلقا.

و مما ذكرناه فى الروايه الثانيه و الثالثه ظهر الجواب عن روايتى الجعفريات [۲] أيضا.

و من جميع ما حققناه فى عدم وجوب الاستحلال و الاستغفار تكليفا ظهر الجواب عن القول بوجوب كلا الأمرين تعيينا أو تخييرا. و علم أيضا أنه لا وجه لما نقله المامقانى عن بعض مشايخه من العمل بطائفتى الأخبار الداله إحداهما على الاستغفار، و الأخرى منهما على الاستحلال، فيلزم المغتاب (بالكسر) الجمع بينهما: بأن يستغفر للمقول فيه، و يستحل منه و أما التفصيل بين وصول الغيبه للمقول فيه و بين عدم وصولها اليه، فيجب الاستحلال منه فى الصوره الاولى، و يجب الاستغفار له فى الصوره الثانيه، فقد ذهب اليه جمع من أعاظم الأصحاب كالشهيد الثانى و المجلسى و غيرهما.

قال المحقق الطوسى فى مبحث التوبه من التجريد: (و يجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه) و تبعه العلامه و القوشجى فى شرحهما على التجريد.

و يدل على هذا التفصيل ما عن مصباح الشريعه [۳] و هو قوله «ع»: (إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه فان لم تبلغه و لم تلحقه فاستغفر اللّه له).

---

[۱] ضعيفه للنوفلى. راجع كا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۳۲۰. و ج ۳ الوافى ص ۱۶۲. و ج

۲ ئل باب ۷۷ وجوب رد المظالم إلى أهلها من جهاد النفس ص ۴۷۹.

[۲] فى ج ۲ المستدرک ص ۱۰۸ عن النبى (ص): من ظلم أحدا فغابه فليستغفر اللّه له كما ذكره فإنه كفاره له. مجهوله لموسى بن إسماعيل.

و فى ص ۳۴۳ عن النبى (ص): من ظلم أحدا ففاته فليستغفر اللّه كلما ذكره فإنه كفاره له. مجهوله لموسى.

[۳] مرسله. راجع ج ۲ المستدرک ص ۱۰۵.

---

(۱) ج ۲ ص ۳۲۰.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۳۵

و فيه أولا: أنه ضعيف السند. و ثانيا: أن الغيبه إن كانت من حقوق الناس وجب الاستحلال من المقول فيه سواء علم بذلك أم لا- و إلا- بقى المغتاب (بالكسر) مشغول الذمه إلى الأبد، و يكون شأن الغيبه فى ذلك شأن الحقوق الماليه، و إن لم تكن من حقوق الناس فلا وجه لوجوب الاستحلال من المقول فيه و إن بلغته الغيبه. و على كل حال فلا وجه للتفصيل المذكور و لا بد إما من حمل الروايه على الجهات الأخلاقيه، أورد علمها إلى قائلها و مما ذكرناه ظهر ما فى كلامى الشهيد فى كشف الريبه و المجلسى فى مرآه العقول «۱» من الضعف حيث جعلا التفصيل المذكور وجه الجمع بين الروايات.

و أما التفصيل بين إمكان الاستحلال و عدمه فألحقه الشهيد فى كشف الريبه بالتفصيل المتقدم حكما، و قال: (و فى حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول اليه بموت أو غيبه) و يمكن الاستدلال عليه بما فى دعاء السجاد «ع» يوم الاثنين [۱] من طلب العفو و المغفره لذوى الحقوق و المظلمه مع عدم إمكان الخروج عنها.

و فيه أولا: أن الأدعيه الوارده فى أيام الأسبوع لم يثبت كونها من زين

العابدين «ع» و لذا عدوها من الملحقات للصحيفه المعروفه.

و ثانيا: أن فعل المعصوم و إن كان حجه كسائر الأمارات المعتبره، إلا أنه مجمل لا يدل على الوجوب. كما عرفته آنفا.

و أما الاكتفاء بالتوبه فى محو تبعات الغيبه، كما يكتفى بها فى محو تبعات سائر المعاصى فهو المتعين، لقيام الضروره، و دلاله الآيات المتظافره، و الروايات المتواتره من الفريقين على أن التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له.

و فى إحياء العلوم «۲» عن مجاهد: أن كفاره أكلك لحم أخيك أن تثنى عليه و تدعو له بخير. و فيه أنه و إن كان حكما أخلاقيا، و لكن قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنه لا دليل عليه.

و كذلك لا وجه لما حكاه عن عطا من أنه سئل (عن التوبه من الغيبه؟ قال: أن تمشى

---

[۱] قال «ع»: فأيما عبد من عبيدك أو أمه من إمائك كانت له قبلى مظلمه ظلمتهما إياه فى نفسه أو فى عرضه أو فى ماله أو فى أهله و ولده أو غيبه اغتبته بها- الى أن قال-:

فقصرت يدى و ضاق و سعى عن ردها اليه و التحلل منه فأسألك- الى أن قال-: أن ترضيه عنى بما شئت.

---

(۱) ج ۲ ص ۳۴۸.

(۲) ج ۳ ص ۱۳۴.

الى صاحبك فتقول له: كذبت فيما قلت و ظلمتك و أسأت و إن شئت أخذت بحقك و إن شئت عفوت و هذا هو الأصح).

على أن ما ذكره فى طريق الاعتذار من أن يقول المغتاب (بالكسر) لصاحبه: (كذبت فيما قلت) كذب محرم، لما عرفت أن الغيبه كشف العيوب المستوره الموجوده فى المقول فيه فلا يكون الاغتياب من الأكاذيب.

قوله و الانصاف أن الاخبار الوارده فى

هذا الباب كلها غير نقيه السند.

أقول:

ربما قيل: إنه لا وجه لمناقشه المصنف فى اعتبار الروايات، فإنه قد اعترف بكونها مستفيضه على أنه (ره) جعل من أدله وجوب الاستحلال الدعاء التاسع و الثلاثين من الصحيفه، و من البديهى أن الصحيفه وصلت إلينا بسند معتبر عن الامام الرابع عليه و على آبائه ألف تحيه و سلام و فيه أن مراد المصنف من الأخبار التى ناقش فى اعتبارها غير الدعاء المزبور كما هو الظاهر، و إنما لم يلتزم بوجوب الاستحلال، لأن الدعاء غير تام الدلاله عليه، و أما الاستفاضه فهى لا تنافى عدم الاعتبار، فان الخبر المستفيض قسم من الاخبار الآحاد كما حقق فى محله، و لذا يجعلونه فى مقابل المتواتر.

مستثنيات الغيبه

جواز غيبه المتجاهر بالفسق

اشاره

قوله الثالث: فيما استثنى من الغيبه و حكم بجوازها بالمعنى الأعم.

أقول: ذكر المصنف تبعا لجامع المقاصد أن المستفاد من الاخبار أن الغيبه المحرمه هى ما كان الغرض منها انتقاص المؤمن و هتك عرضه، أو التفكه به، أو إضحاك الناس منه.

و أما إذا كان الاغتياب لغرض صحيح راجع الى المغتاب بالكسر أو الفتح، أو الى ثالث بحيث يكون هذا الغرض الصحيح أعظم مصلحه من احترام المؤمن وجب العمل على طبق أقوى المصلحتين، و هذا كنصح المستشير و التظلم و نحوهما، و عليه فموارد الاستثناء لا تنحصر بعدد معين، بل المدار فيها وجود مصلحه أهم من مصلحه احترام المؤمن. و على هذا المنهج جميع موارد التزاحم فى الواجبات و المحرمات، سواء كانت من حقوق اللّه أم من حقوق الناس.

و أقول: مقتضى الأدله المتقدمه هو تحريم الغيبه بعنوانها الأولى، سواء انطبقت عليها سائر العناوين المحرمه أم لا. و عليه فلا وجه لجعل حرمه الغيبه تابعه لقصد هتك المؤمن،

مصباح الفقاهه (المكاسب)،

أو التفكه به، أو انطباق غيرهما من العناوين المحرمه.

نعم ما ذكره المصنف تبعا لجامع المقاصد فی ضابطه ترجیح الأهم علی المهم فهو فی غایه المتانه و الجوده علی ما نقحناه فی علم الأصول، و لا تحصی ثمراته فی علم الفقه، إلا أنه لا وجه لذكر هذه الضابطه فی المقام، فان الكلام هنا متمحض لبیان مستثنیات الغیبه بحسب التعبد بالأدله الخاصه، فلا مساس له بلحاظ المناط و العمل بطبق أقوی الملاكین، و كیف كان فقد عدوا من مستثنیات الغیبه أمورا:

الأول: المتجاهر بالفسق فإنه یجوز اغتیابه بلا خلاف بین الشیعه و السنه «۱» و تدل علی جواز غیبته جمله من الروایات. منها روایه هارون بن جهم [۱] عن الصادق (قال: إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له و لا غیبه). و فیه أن الروایه و إن كانت ظاهره الدلاله علی المدعی. و لكنها ضعیفه السند.

و منها النبوی «۲»: (من ألقی جلباب الحیاء فلا عیبه له. أقول: لیس المراد فی الحدیث من ألقی جلباب الحیاء بینه و بین ربه حتی قام فی صف المتمردین علیه، و إلا لدل الخبر علی جواز اغتیاب كل مذنب، لهتكهم الستر المرخی بینهم و بین ربهم. و لیس المراد به أیضا من لا یبالی بارتكاب الأمور العادیه غیر المناسبه لنوع الناس، كالأكل فی السوق، و الجلوس فی المقاهی، و الاعتیاد علی الأكل فی الضیافه زائدا علی المتعارف. بل المراد منه هو الفاسق المعلن بفسقه غیر المبالی بالتمرد علی الشارع و الجرأه علی مخالفته بالإقدام علی القبائح و المعاصی علنا، فیدل علی المقصود، إلا أنه ضعیف السند.

و منها الروایات [۲] الداله علی أن الفاسق المعلن بفسقه لا غیبه له و لا

حرمه، إلا أنها ضعيفه السند.

---

[۱] ضعيفه لأحمد بن هارون. راجع ج ۲ ئل باب ۱۵۴ المواضع التی تجوز فیها الغیبه من العشره ص ۲۳۹. و ج ۱۵ البحار العشره ص ۱۸۷.

[۲] فی ج ۲ ئل باب ۱۵۴ المواضع التی تجوز فیها الغیبه من العشره ص ۲۳۹ عن قرب الاسناد قال «ع»: ثلاثه لیس لهم حرمه: صاحب هوی مبتدع، و الامام الجائر، و الفاسق المعلن بالفسق. ضعیفه لأبی البختری. و رواها الغزالی فی ج ۳ إحیاء العلوم ص ۱۳۴ عن الحسن.

---

(۱) راجع ج ۳ إحیاء العلوم ص ۱۳۴.

(۲) راجع ج ۲ المستدرک ص ۱۰۸. و ج ۱۰ سنن البیهقی ص ۲۱۰. و ج ۳ إحیاء العلوم ص ۱۳۴.

و منها ما روی عنه «ع» [۱] بطرق عدیده: «من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم کان ممن حرمت غیبته و کملت مروته و ظهر عدله و وجبت اخوته». فهذه الروایه دلت بمفهومها علی أن من ارتکب الأمور المذکوره فهو جائز الغیبه. و من الواضح أن من ظلم الناس فی معاملاتهم و کذبهم فی حدیثهم کان متجاهرا بالفسق و لکن الروایه بجمیع طرقها ضعیفه السند. علی أن الظاهر من هذه الروایه و من صحیحه ابن أبی یعفور و روایه علقمه الآتیتین اعتبار العداله فی حرمه الغیبه، و لم یلتزم به أحد و منها صحیحه ابن أبی یعفور «۱» فقد دلت علی أن حرمه التفتیش عن أحوال الناس مترتبه علی الستر و العفاف منهم، و مقتضی ذلک أن حرمه التفتیش تنتفی إذا انتفت الأمور المذکوره.

و فیه ان التفتیش غیر الغیبه، و حرمه أحدهما لا تستلزم حرمه الآخر. نعم

قد يجتمعان ثم لو سلمنا اتحادهما فان مقتضى ذلك اعتبار العداله فى حرمه الغيبه.

و منها ما فى روايه علقمه [٢] عن الصادق «ع» و هو قوله: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العداله و الستر و شهادته مقبوله و إن كان

- و فى ج ٢ المستدرك ص ١٠٧: عن القطب عن النبى (ص): لا غيبه لثلاث: سلطان جائر، و فاسق معلن، و صاحب بدعه. مرسله.

و عن السيد فضل اللّه: أربعه ليس غيبتهم غيبه: الفاسق المعلن بفسقه. مرسله.

و فى ص ١٠٨ عن عوالى اللئالى عن النبى «ص» قال: لا غيبه لفاسق أو فى فاسق. مرسله

[١] ضعيفه لعثمان بن عيسى. راجع ج ٢ مرآه العقول ص ٢١٧. و ج ٣ الوافى باب صفه الأخ ص ١٠۴. و ج ٢ ئل باب ١۵٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشره ص ٢٣٧ و فى ج ٣ ئل باب ۴١ ما يعتبر فى الشاهد من العداله من أبواب الشهادات ص ۴١٧ نقل هذا الحديث عن الخصال و العيون. و لكن ما عن الخصال ضعيف لزيد بن محمد و عبد اللّه ابن أحمد الطائى و أبيه. و أما ما عن العيون فرواه الصدوق عن الرضا «ع» بطرق ثلاثه و كلها مجهوله.

و فى ج ٣ المستدرك ص ٣١۴ رواه بطريقين مجهولين، لداود بن سليمان و أحمد بن عامر الطائى و غيرهما. و إذن فلا يجوز الاستناد بذلك الحديث و اللّه العالم.

[٢] ضعيفه الصالح بن عقبه و علقمه. راجع ج ٣ ئل باب ۴١ ما يعتبر فى الشاهد من العداله من الشهادات ص ۴١٧.

---

(١) راجع ج ٣ ئل باب ۴١ ما يعتبر فى الشاهد

من أبواب الشهادات ص ۴۱۷.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۳۹

فی نفسه مذنبا و من اغتابه بما فيه فهو خارج من ولايه اللّه و داخل فی ولايه الشيطان».

قال المصنف: «دل على ترتب حرمه الاغتياب و قبول الشهاده على كونه من أهل الستر و كونه من أهل العداله على طريق اللف و النشر، أو على اشتراط الكل يكون الرجل غير مرئى منه المعصيه و لا مشهودا عليه بها، و مقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر».

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أن ظاهرها اعتبار العداله فی حرمه الغيبه، و هو بديهى البطلان، كما عرفت آنفا.

و ثالثا: أن ظاهر مفهومها هو أن غيبه الرجل جائزه لمن يشاهد صدور المعصيه منه، أو إذا شهد عليه بها شاهدان، و عليه فتنحصر موارد الأدله الداله على حرمه الغيبه بالعيوب البدنيه و الأخلاقيه، فان المغتاب «بالكسر» لا بد له من العلم حين يغتاب، و إلا كان من البهتان، لا من الغيبه، و هذا خلاف صراحه غير واحد من الروايات الداله على حرمتها، على أنه لم يلتزم به احد.

نعم لو أريد من الخطاب فی قوله «ع»: «فمن لم تره بعينک» العنوان الكلى و القضيه الحقيقيه- و كان معناه أن صدور المعصيه منه بمرأى من الناس و مسمع منهم بحيث ير الناس و يرونه و هو يوقع المعصيه- لسلم عن هذا الاشكال.

و منها ما فی روايه أبى ابن يعفور [۱] المتقدمه من قوله «ع»: (و قال رسول اللّه «ص»:

لا غيبه إلا لمن صلى فی بيته و رغب عن جماعتنا و من رغب عن جماعه المسلمين وجبت على المسلمين غيبته). فإنه يدل على جواز غيبه من رغب

عن الجماعه، بل على وجوبها.

و فيه أولا: أن أصل الروايه و إن كانت صحيحه كما عرفت إلا أن هذه القطعه قد زيدت عليها فى روايه الشيخ، و هى مشتمله على ضعف فى السند. و ثانيا: أنها مختصه بمن رغب عن الجماعه، فلا تعم غيره.

و ثالثا: أن ظاهر الروايه هو دوران الغيبه و العداله إثباتا و نفيا مدار حضور الجماعه، و الرغبه عنها. و يدل على هذا من الروايه أيضا قوله «ع» بعد القطعه المذكوره: (و سقطت بينهم عدالته و وجب هجرانه و إذا رفع الى إمام المسلمين أنذره و حذره فان حضر جماعه المسلمين و إلا أحرق عليه بيته و من لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته و ثبتت عدالته بينهم).

و حاصل ما تقدم: أنه لم يدل دليل معتبر على جواز غيبه المتجاهر بالفسق، ليكون مقيدا

---

[۱] ضعيفه لمحمد بن موسى. راجع الباب المتقدم من ج ۳ ئل. و ج ۹ الوافى باب عداله الشاهد ص ۱۴۹.

للإطلاقات الداله على حرمه الغيبه مطلقا.

نعم قد ذكرنا فى معنى الغيبه أنها عباره عن كشف ما ستره اللّه على العباد، و أيدناه ببعض الروايات، فيكون المتجاهر بالفسق خارجا عن حدود الغيبه تخصصا و موضوعا، لأنه قد كشف ستره بنفسه قبل أن يكشفه المغتاب (بالكسر).

فروع

الأول: هل يعتبر فى جواز غيبه المتجاهر بالفسق قصد الغرض الصحيح من النهى عن المنكر و ردعه عن المعاصى، أو لا؟

مقتضى العمل بالإطلاقات المتقدمه الداله على نفى الغيبه عن المتجاهر بالفسق هو الثانى، إذ لم تقيد بالقصد المذكور، كما أن ذلك أيضا مقتضى ما ذكرنا من خروج ذكر المتجاهر بالفسق عن تعريف الغيبه موضوعا. إذا لم يتقيد عنوان الغيبه بأكثر من كونها كشفا لما ستره اللّه.

الثانى: هل تجوز غيبه المتجاهر فى جميع ما ارتكبه من المعاصى

و إن لم يتجاهر إلا فى بعضها كما عن الحدائق، أولا تجوز إلا فيما تجاهر فيه كما عن الشهيد الثانى (ره)؟.

و فصل المصنف بين المعاصى التى هى دون ما تجاهر فيه فى القبح و بين غيرها، فيجوز اغتيابه فى الأول، و لا يجوز اغتيابه فى

الثانی.

و مثاله: من تجاهر باللواط جاز اغتیابه بالتعرض للاجنبیات، و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتیابه بالسرقه. و من تجاهر بکونه جلاد سلطان الجور- یقتل الناس، و یمثل بهم، و ینکل- جاز اغتیابه بشرب الخمر و الزناء و اللواط. و من تجاهر بنفس المعصیه جاز اغتیابه فی مقدماتها. و من تجاهر بالمعاصی الکبیره جاز اغتیابه بالتعرض لجمیع القبائح. و لعل هذا هو المراد من قوله (ص): (من ألقی جلباب الحیاء فلا غیبه له). لا من تجاهر بمعصیه خاصه و عد مستورا فی غیرها، کبعض عمال الظلمه. انتهی ملخص کلامه.

أقول: أما القول بالتفصیل المذکور فلا دلیل علیه بوجه، فان بعض الناس قد یتجاهر بالذنوب الکبیره، کقتل النفوس المحترمه، و شرب الخمور، و أکل أموال الناس، و مع ذلک یتستر فیما هو دونها، کإیذاء الجار، و النظر إلی الأجنبیات، و ترک العبادات الواجبه.

نعم إذا تجاهر فی معصیه جاز اغتیابه بها و بلوازمها، فإذا تجاهر بشرب الخمر جاز اغتیابه بتهیئه مقدمات الشرب من الشراء و الحمل، أو الصنع، فان الالتزام بالشی ء التزام بلوازمه.

و من ألقی جلباب الحیاء

فی معصیه ألقی جلبابه فی لوازمه أیضا. و علیه فیدور الأمر بین

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۴۱

القول بالجواز مطلقا، و بین القول بعدم الجواز ککک.

و قـد یقـال: إن الظـاهر هو جواز اغتیـاب المتجـاهر مطلقـا، کمـا عن الحـدائق. بـل اسـتظهره من کلام جمله من الأعلام، بل ذکر المصنف تصریح بعض الأساطین بذلک.

و الوجه فیه هو إطلاـق الروایـات المتقـدمه، فإنه دال علی جواز غیبه المتجاهر بالفسق حتی بـذکر المعاصـی التی لم یتجاهر فیها. فکأن تجاهره بمعصـیه واحـده أسـقط احترامه فی نظر الشارع بحیث صار مهـدور الحرمه. کما أن المرتد بارتداده یصـبح مهدور الدم، و لکنک قد عرفت ضعف الروایات المذکوره، فلا یمکن التمسک بإطلاقها. و علیه فالاقتصار علی المقدار المتیقن یقتضی عدم جواز غیبه المتجاهر بغیر ما تجاهر فیه و فی لوازمه.

الثالث: ظهر من مطاوی ما ذکرناه أنه یعتبر فی صدق التجاهر بالفسق أن یکون المتجاهر به مما یوجب الفسق و الخروج عن العداله،

فلو ارتکب أحد الحرام الواقعی لشبهه حکمیه أو موضوعیه، فإنه لیس بمذنب فضلا عن کونه متجاهرا بالفسق.

أمـا الشـبهه الحکمیه فکما إذا شـرب العصـیر التمری المغلی قبل ذهاب ثلثیه- أو أکل لحم الأرنب، لأنه یعتقـد إباحتهما بحسـب اجتهاده أو اجتهاد من یقلده- فإنه یکون معذورا فی هذا الارتکاب إذا تمت له أو لمقلده مقدمات الاجتهاد.

و امـا الشـبهه الموضوعیه فکشـرب الخمر باعتقـاد انهـا مـاء، و کوطی امرأه أجنبیه باعتقاد انها زوجته، و کقتل المؤمن باعتقاد انه مهدور الدم. فإنه أیضا معذور فی هذه الأعمال إلا إذا کان مقصرا فیها.

الرابع: قد عرفت: ان مقتضی العمل بالمطلقات هو جواز غیبه المتجاهر مطلقا بمجرد تجاهره بمعصیه من المعاصی،

فیکون التجاهر و لو فی معصـیه واحـده عله تامه لجواز الغیبه، و علیه فلا یفرق فی ذلک بین ان یکون معروفا بالتجاهر فی الفسـق بین جمیع الناس، و فی جمیع الأمکنه و الأصقاع، أو بین بعضهم و فی بعض البلاد و القری.

و علی هـذا فلاـ وجه لما استشـکله المصـنف من دعوی (ظهور روایات الرخصه فیمن لا یسـتنکف عن الاطلاع علی عمله مطلقا، فرب متجاهر فی بلد متستر فی بلاد الغربه أو فی طریق الحج و الزیاره لئلا یقع عن عیون الناس). نعم لو تجاهر بذلک بین جماعه هم أصحاب سره و رفقائه فی العمل فإنه لا یعد متجاهرا بالفسق.

و لکن قد عرفت ضعف المطلقات المذکوره، فلا یمکن الاستناد إلیها فی تجویز هتک عرض المؤمن و افتضاحه بین الناس، و لا تصلح لتقیید المطلقات الداله علی حرمه الغیبه.

و إذن فلا تجوز غيبه المتجاهر إلا لمن تجاهر بالمعصيه عنده، لا من جهه الروايات، بل لعدم

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۴۲

تحقق مفهوم الغيبه مع التجاهر، على ما ذكرناه في تفسيرها، و اللّه العالم.

و لقد أجاد المصنف حيث قال: (و

بالجمله فحيث كان الأصل فى المؤمن الاحترام على الإطلاق وجب الاقتصار على ما تيقن خروجه).

قوله و هذا هو الفارق بين السب و الغيبه.

أقول: قد تقدم توضيح ذلك فى البحث عن حرمه سباب المؤمن، و قلنا: إن النسبه بين الغيبه و سب المؤمن هى العموم من وجه.

جواز تظلم المظلوم

اشاره

قوله الثاني: تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم و إن كان متسترا به.

أقول:

ذكر الشيعه و السنه «۱» من مستثنيات حرمه الغيبه تظلم المظلوم، و إظهار ما أصابه من الظالم و إن كان مستترا فى ظلمه إياه. كما إذا ضربه أو شتمه أو أخذ ما له أو هجم على داره فى مكان لا يراهما أحد أو لا يراهما من يتظلم إليه، فإنه يجوز للمظلوم أن يتظلم بها الى الناس.

و يدل عليه قوله تعالى «۲»: (لا يُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلّا مَنْ ظُلِمَ). فقد ثبت من الخارج ان الغيبه من الجهر بالسوء، فإنها إظهار ما ستره اللّه من العيوب الموجبه لهتك المقول فيه و إهانته، كما عرفت. و عليه فتنطبق الآيه على ما نحن فيه. و تكون النتيجه ان اللّه لا يحب الاغتياب إلا للمظلوم، فان له ان يتظلم الى الناس بذكر مساوى الظالم و إن لم يرج ارتداعه عن ظلمه إياه.

و أما الروايه «۳» المفسره للجهر بالسوء بأن المراد به الشتم فمضافا الى ضعف السند فيها أن انطباقه على ذلك لا ينافى انطباقه على الغيبه أيضا، لما عرفت مرارا من ان الروايات الوارده فى تفسير القرآن كلها لبيان المصداق و تنقيح الصغرى.

و قيد الشهيد فى كشف الريبه و جمع ممن تأخر عنه جواز الغيبه هنا بكونها عند من يرجو منه إزاله الظلم عنه اقتصارا فى مخالفه

الأصل الثابت بالعقل و النقل على المتيقن، إذ لا عموم فى الآيه ليتمسك به فى إثبات الإباحه مطلقا. و ما ورد فى تفسير الآيه من الأخبار

---

(۱) راجع ج ۳ إحياء العلوم للغزالى ص ۱۳۳.

(۲) سوره النساء، آيه: ۱۴۸.

(۳) راجع ج ۲ مجمع البيان ط صيدا ص ۱۳۱.

لا يـنهض للحجيه، مع أن المروى عن البـاقر «ع» فى تفسـيرها المحكى عن مجمع البيـان: أنه لا يحب الشـتم فى الانتصـار إلا من ظلم.

و فيه أن الآيه و إن لم تشـتمل على شـى ء من ألفاظ العموم و أدواته إلا ان قوله (إِلَّا مَنْ ظُلِمَ) مطلق فبمقتضـى مقدمات الحكمه فيه يفيد العموم. و عليه فيجوز للمظلوم اغتياب الظالم سواء احتمل ارتداعه أم لا.

و يدل على الحكم المذكور ما فى تفسـير القمى «۱» من الرخصه للمظلوم فى معارضه للظالم و كـذلك يدل عليه ما ورد [۱] فى تطبيق الآيه على ذكر الضعيف إساءه المضيف إياه، و لكن جميع ذلك ضعيف السند.

ثم إن المراد من إساءه الضـيافه هو هتك الضـعيف و عدم القيام بما يليق بشأنه و بما تقتضـيه وظائف الضيافه و المعاشره المقرره فى الشـريعه المقـدسه، و يسـمى ذلك فى لغه الفرس بكلمه (پذيرايى) و ليس المراد بها ترک ما يشـتهيه الضـيف و يتمناه زائدا على المقدار المتعارف.

و بعبـاره أخرى حق الضـيف على المضـيف أن يكرمه و يحترمه بالحـد الأوسـط، فلا تجوز له مطالبته بالحـد الأعلى، و لا يجوز للمضيف ان يعامل ضيفه بالحد الأدنى، و إلا لجاز لأى منهما ان يذكر ما فعله الآخر معه من المساءه، لأنه نوع من التظلم، فيكون مشمولا للآيه من دون احتياج إلى الروايه، و حينئذ فيكون تطبيق

الآيه على إساءه الضيافه مؤيده لما ذكرناه.

و قد يستدل على الجواز هنا بأمور غير ناهضه للدلاله على المقصود:

الأول: قوله تعالى «۲»: (وَ الَّذِينَ إِذا أَصابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ).

و قوله تعالى:

(وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولٰئِکَ مٰا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ). بدعوى ان ذكر المظلوم ما فعله الظالم معه من السوء نحو من الانتصار فيكون مشمولا للآيتين.

و فيه ان الآيتين أجنبيتان عما نحن فيه، بل هما راجعتان الى جواز الاعتداء و الانتقام

---

[۱] في ج ۲ مجمع البيان ص ۱۳۱. و ج ۲ ئل باب ۱۵۴ المواضع التي تجوز فيها الغيبه من العشره ص ۱۳۹ في قوله تعالى: لٰا يُحِبُّ اللّٰهُ إلخ عن أبي عبد اللّه «ع» انه الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا جناح عليه في أن يذكره بسوء ما فعله. مرسله.

---

(۱) ص ۱۴۵.

(۲) سوره الشورى، آيه: ۳۷.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۴۴

بالمثل، نظير قوله تعالى «۱»: (فَمَنِ اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ).

و قد ذهب الى هذا جمع من الأكابر حتى صرح الأردبيلي في محكي كلامه بجواز اعتداء المضروب بالضرب و المشتوم بالشتم كما عرفته إجمالا في البحث عن حرمه السب.

و يدل على ما ذكرناه من حمل الآيتين على الانتقام بالمثل قوله تعالى بينهما: (وَ جَزٰاءُ سَيِّئَهٍ سَيِّئَهٌ مِثْلُهٰا). و دعوى أن الغيبه نحو من الاعتداء، دعوى جزافيه، فإنه لا إطلاق للآيتين بالنسبه إلى المجازات بالمحرمات، و إلا لجاز الاعتداء بالزناء و نحوه، و لم يلتزم به احد، بل هو ضروري البطلان.

الثاني ان في منع المظلوم من التظلم حرجا عظيما،

بـل ربمـا لاـ يتحمله إلاـ الأوحـدى من النـاس. و فيه ان هـذا لا يتم فى جميع الموارد، فان رب شـخص يتحمل ما لا يحصـى من المصائب الشديده و النوائب العسره حتى من الأشخاص الدنيه بغير حرج و مشقه.

على أن فى شمول دليل الحرج للمقام إشكالا، بل منعا، لأنه مناف للامتنان فى حق المغتاب (بالفتح) و قد

حققنا فی معنی أدله الحرج و الضرر انها أدله امتنانیه، و إنما تجری إذا لم یلزم من جریانها خلاف الامتنان فی حق الآخرین.

الثالث: ان فی تشریع الجواز مظنه ردع الظالم،

و هی مصلحه خالیه عن المفسده، فتوجب الجواز، فإن الأحکام الشرعیه تابعه للمصالح و المفاسد علی مسلک العدلیه.

و فیه أن الاحکام الشرعیه و إن کانت تابعه للملاکات الواقعیه، إلا ان المصلحه المظنونه لا تقاوم المفسده المقطوعه، لأن الظن لا یغنی من الحق شیئا. علی انه ربما لا یرتدع الظالم باغتیابه، بل قد لا یرتدع بما هو أعظم من الاغتیاب، علی ان لازم هذا الوجه هو جواز اغتیابه حتی من غیر المظلوم، فان الظن بالارتداع موجود فیهما، بل قد یکون ذکر غیر المظلوم آکد فی ردع الظالم.

الرابع: ما فی روایه قرب الاسناد المتقدمه

فی البحث عن جواز غیبه المتجاهر بالفسق و هو قوله «ع»: (ثلاثه لیس لهم حرمه صاحب هوی مبتدع و الإمام الجائر و الفاسق المعلن بالفسق). بدعوی ان عدم احترام الإمام الجائر إنما هو لجوره، لا لتجاهره بالفسق و إلا لم یکن قسیما للفاسق المعلن بفسقه.

و فیه أولا: انها ضعیفه السند کما عرفته فی المبحث المذکور. و ثانیا: یمکن ان یراد من الامام الجائر من یتقمص بقمیص الخلافه علی غیر استحقاق، و ینتصب منصب الإمامه بغیر رضی من اللّه و رسوله. و یمکن ان یراد به مطلق القاعد الذی یجوز علی الناس

---

(۱) سوره البقره، آیه: ۱۹۰.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۴۵

و بظلمهم، سواء ادعی الخلافه مع ذلک أم لا، و یعبر عنه فی لغه الفرس بلفظ (زمامدار) و علیه فیدخل فیه من یقضی بین الناس، أو یفتیهم علی غیر هدی من اللّه و رسوله.

و علی کل حال، فلا دلاله فی توصیف الإمام بالجور علی علیته لجواز الغیبه، فإن عطف الفاسق علیه من قبیل عطف العام علی الخاص. علی أن الروایه المذکوره مرویه عن النبی بسند آخر [۱] و

هى تشتمل على توصيف الامام بالكذاب. على أن هذا الوجه لو دل على الجواز لم يختص بخصوص المظلوم. فإن الإمام الجائر يجوز اغتيابه لكل أحد. فعموم العله: أعنى الجور يقتضى عموم الحكم.

الخامس: قوله «ص» [٢]: (و لصاحب الحق مقال).

و فيه أولا: أنه ضعيف السند و غير منجبر بشىء. و ثانيا: أنه لا دليل إلا على ثبوت المقال لصاحب الحق من حيث الكبرى: أى فى موارد ثبوت الحق له بالفعل. و أما إحراز الصغرى فلا بد و ان يكون بأدله أخرى.

و معنى الحديث أن كل من ثبت له حق فعلى على أحد من الحقوق الماليه و العرضيه و البدنيه و غيرها فله مقال فى المطالبه به، و المرافعه عليه. و على هذا فلا تشمل المظلوم الذى أضيع حقه، و فات بالظلم عليه، إذ ليس له حق فعلى حتى يكون له مقال فى المطالبه به، و المرافعه عليه.

و يحتمل اختصاصه بالدين فقط، فيكون مساوقا لقوله «ص» [٣]: (لى الواجد بالدين

---

[١] مجهوله لموسى بن إسماعيل. راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٧.

[٢] فى ج ٢ مرآه العقول ص ٣۴۵. و ج ۶ سنن البيهقى باب ما جاء فى التقاضى ص ۵٢. و ج ٢ البخارى باب الوكاله فى قضاء الدين ص ٣٧: عن أبى هريره إن أعرابيا تقاضى النبى (ص) دينا كان له عليه فأغلظ له فهم به أصحاب النبى (ص) فقال النبى: دعوه فان لصاحب الحق مقالا، ثم قال: أقضوه، فقالوا: لا نجد إلا سنا أفضل من سنه، قال:

اشتروه و أعطوه فان خيركم أحسنكم قضاء.

و فى ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٢ ذكر هذه الجمله: (إن لصاحب الحق مقالا). فى مسوغات الغيبه، و لم يذكر المصدر.

[٣] ضعيفه لهارون. راجع ج ٢ ئل باب

۸ تحریم المماطله بالـدین من أبواب الدین ص ۶۲۲. و فی ج ۶ سنن البیهقی ص ۵۱ روی هذه الجمله: (لی الواجد یحل عرضه و عقـوبته) فی أحـادیث شـتی. و فی ج ۲ المسـتدرک ص ۴۹۰ روی هـذه الجمله: (لی الواجـد یحـل عقوبته) عن عوالی اللئالی مرسلا.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۴۶

یحل عرضه و عقوبته ما لم یکن دینه فیما یکره اللّه عز و جل).

عدم جواز الغیبه فی ترک الاولی

لاـ یجوز للمظلوم أن یغتـاب الظالم بترک الأولی، لعـدم الـدلیل علیه. و قـد یسـتدل علی الجواز بروایتین، الأولی: روایه حماد بن عثمان [۱] الوارده فی اسـتقضاء الـدین، فإنها ظاهره فی جواز الشـکوی من الدائن لترکه الأولی، لأن الإمهال فی قضاء الدین من الأمور المسـتحبه و فیه أولا: أنها ضـعیفه السـند. و ثانیا: أن ظاهر الفرض فی الروایه أن الدائن قد تعدی علی المدیون، فطلب منه أداء الدین مع عدم وجوب الأداء علیه لعسر أو لغیره، و لا شبهه ان ذلک ظلم تباح معه الغیبه.

و یؤیـد ذلک أن الامام «ع» لم یوجب علی المـدیون أداء الدین، و لو کان واجدا، و لم یکن له عذر لکان أداء الدین واجبا علیه بلا ریب، لما ورد (أن لی الواجد یحل عرضه و عقوبته). و قد عرفت ذلک آنفا.

هـذا کله علی النسـخه المعروفه التی تبعهـا صاحب الوسائل و المصـنف فی النقل. و أما علی نسـختی الوافی و المسـتدرک، و ما ذکره المجلسی «۱» عن بعض النسـخ القـدیمه. من تبـدیل الضاد المعجمه فی استقضـیت فی الموضـعین بالصاد المهمله فالروایه تکـاد تکون نصا فیما ذکرناه فان معنی الاسـتقصاء فی الحق البلوغ إلی الغایه فی المطالبه. و من الواضـح ان ذلک قـد یؤدی الی الهتک و

الظلم، فيكون حراما. و عليه فتكون الروايه من جمله ما دل على جواز اغتياب

---

[۱] فی ج ۱ كا ص ۳۵۵. و ج ۱۰ الوافی ص ۱۰۸. و ج ۲ ئل باب ۱۶ أنه يكره لمن يتقاضى الدين إلخ من أبواب الدين ص ۶۲۳ عن حماد قال: دخل رجل على أبى عبد اللّه «ع» فشكى اليه رجلا من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو فقال له أبو عبد اللّه ما لفلان يشكوك؟ فقال له: يشكونى أنى استقصيت منه حقى، قال: فجلس أبو عبد اللّه مغضبا ثم قال: كأنك إذا استقصيت حقك لم تسئ أ رأيت ما حكى اللّه عز و جل فقال:

وَ يَخافُونَ سُوءَ الْحِسابِ، أ ترى انهم خافوا اللّه ان يجوز عليهم لا- و اللّه ما خافوا إلا الاستقصاء فسماه اللّه سوء الحساب فمن استقصى فقد أساء. ضعيفه لمعلى بن محمد.

و رواها فی ج ۲ التهذيب ص ۶۲ بسند فيه جهاله لمحمد بن يحيى الصيرفى. و فی ج ۲ المستدرک ص ۴۹۲ عن العياشى مرسلا.

---

(۱) راجع ج ۳ مرآه العقول باب ۲۵ آداب قضاء الدين ص ۳۸۹.

الظالم من قبل المظلوم بذكر أوصافه المحرمه كما تقدم.

و من تأمل الروايه، و تشديد الامام «ع» فيها على المشكو عليه، و استشهاده بالآيه يطمئن بصحه نسخه الوافى. على ان المحدث القاسانى دقيق فى نقله. و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه. و تسليم عدم ظهور الروايه فيما يقول فليس لها لظهور فيما ذكره المصنف أيضا، فتكون مجمله.

الثانيه مرسله ثعلبه بن ميمون [۱]: (قال: كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقع فيه و شكاه فقال له أبو عبد اللّه (ع):

و أنی لـک بأخیـک کله و أی الرجـال المهـذب) فان الظاهر من الجواب ان الشـکوی إنما کانت من ترک الأولی الـذی لا یلیق بالأخ الکامل المهذب.

و فیه أولا: انها ضعیفه السند. و ثانیا: ان جواب الامام (ع) ظاهر فی ان الصنع الذی شکی منه الرجل أمر یصیب به جمیع الناس، و لیس یوجد من لا یصیب به إلا الأوحدی و علیه فیخرج هذا عن موضوع الغیبه، فقد عرفت انها کشف ما ستره اللّه.

و قـد یسـتدل علی جواز الغیبه بترک الأولی بمـا ورد فی ذکر الضـیف مسـاوی ضـیافه المضـیف، فـان ذلک لیس إلا من ترک الأولی.

و فیه مضافا الی ضـعف السـند فیه. انک قد عرفت: ان المراد من إساءه الضـیافه فی الروایه هو الهتک و الظلم و الإهانه، و إلا لما صح تطبیق الآیه علی الموارد. و اما ما فی حاشیه الایروانی من دعوی ان ترک الأولی نوع من الظلم فلا وجه له.

نصح المستشیر

قوله و یبقی من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صور تعرضوا لها، منها نصح المستشیر.

أقول: مستثنیات الغیبه التی ذکروها تندرج فی واحد من ثلاثه عناوین:

الأول: ما کان خارجا عنها موضوعا کذلک التجاهر بالفسق إذا خصصنا الجواز

---

[۱] عمن ذکره عن أبی عبـد اللّه (ع) قال: کان عنده قوم یحدثهم إذ ذکر رجل منهم رجلا فوقع فیه و شـکاه فقال له أبو عبد اللّه (ع): و أنی لک بأخیک کله و أی الرجال المهذب، مرسله.

راجع ج ۳ الوافی باب من تجب مصادقته ص ۱۰۵، و ج ۲ ئل باب ۵۶ الإغضاء عن الإخوان من العشره ص ۲۱۳.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۴۸

بذکر ما تجاهر فیه من المعاصی، و قد تکلمنا علیه مفصلا. و

من هـذا القبيـل ذكر الأشـخاص بالأوصاف الظاهره كالأعمش و الأحول و الأعرج و نحوها، بل من المتعارف فى كل زمان ذكر الناس بالأوصاف الواضـحه. كما هو كـذلك فى كثير من الرواه. و الوجه فى ذلك هو ما تقـدم فى معنى الغيبه من كونها إظهارا لما ستره اللّه على المقول فيه، فذكر الأمور الظاهره ليس منها شى ء.

الثانى: أن تكون فى الغيبه مصـلحه تزاحم المفسده فى تركها، كما إذا توقف حفظ النفس المحترمه أو الأموال الخطيره أو صيانه العرض عن الخيـانه على الغيبه. و لا ـ بـد ح من ملا ـحظه قواعـد التزاحم، و العمل على طبق أقوى الملاكين. و عليه فتتصف الغيبه بالأحكام الخمسه كما هو واضح.

الثالث: ما كان خارجا عن الغيبه بالتخصـص و هو على قسـمين، الأول: أن يكون الخروج بدليل مختص بالغيبه كتظلم المظلوم، و قـد تقـدم الكلاـم فيه. الثـانى: أن يكون الخروج بـدليل عـام جـار فى أبواب الفقه، و لا ـ يختص بالغيبه فقط. كأدله نفى الحرج و الضرر هذا كله بحسب الكبرى.

و أما بحسب الصـغرى فقـد ذكروا لها موارد عديـده، الأول: نصح المستشـير، قال المصـنف: (فإن النصـيحه واجبه للمستشـير فان خيانته قـد تكون أقوى مفسده من الوقوع فى المغتاب، و كذلك النصح من غير اسـتشاره). و عليه فالنسـبه بينه و بين الغيبه عموم من وجه، لأـن الغيبه قـد تتحقق بإظهـار العيوب المسـتوره حيث لا ـ يتحقق النصـح، كمـا هو الكثير، و قـد يتحقق النصـح حيث لا تتحقق الغيبه، كما إذا لم يتوقف على ذكر أحد بالسوء و قد يجتمعان، كما إذا استشاره أحد فى التزوج بامرأه معلومه، و هو يعلم أنها فأجره و متبرجه أو استشاره فى مصاحبه رجل فى السفر أو التجاره أو المجالسه، و

هو يعلم أنه خائن و شى ء الخلق و شارب الخمر و مرتكب الفجور و آكل أموال الناس بالظلم و العدوان، أو استشاره فى التلمذه عند شخص و هو يعلم أنه شى ء العقيده أو شى ء العمل، فان النصح فى الموارد المذكوره يتوقف على الغيبه. و على هذا فان كان دليل وجوب النصح و دليل حرمه الغيبه من قبيل المتعارضين تساقطا معا فى ماده الاجتماع. و كان المرجع إلى أصاله الإباحه. و إن كانا من قبيل تزاحم المقتضيين فلا بد فى ترجيح أحدهما على الآخر من ملاحظه أقوى الملاكين.

و لكن الظاهر أن ما نحن فيه من صغريات باب التزاحم، لا التعارض، فإن الغيبه فى موارد الاجتماع مأخوذه فى مقدمات النصح. و أنه يتولد منها و يتوقف عليها، نظير توقف

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣۴٩

إنقاذ الغريق و الإتيان بالصلاه على التصرف فى ملك غيره. و عليه فيتصف كل من النصح و الغيبه بالأحكام الخمسه حسب اختلاف الموارد بقوه الملاك و ضعفه على ما تقدمت الإشاره إليه، فإن تساوى الملاكان كان النصح و الغيبه مباحين، و إن زاد أحدهما على الآخر كان الزائد متصفا بالوجوب أو الاستحباب بقدر ما فيه من زياده الملاك، و كان الناقص محرما أو مكروها بمقدار ما فيه من نقصه، هذا كله مع تسليم وجوب النصح.

و لكن بعد التأمل فى الأخبار الموهمه لوجوب النصح لم نجد فيها ما يدل على الوجوب، فإنها على أربع طوائف:

الأولى [١]: ما دل على حرمه خيانه المؤمن لأخيه. و من المعلوم أنها أجنبيه عما نحن فيه. لعدم الملازمه بين الخيانه و ترك النصيحه حتى مع الاستشاره، لإمكان رده الى غيره سواء كان ذلك الغير أعرف منه بحال المستشير

أم لا، و من الواضح أنه لو كان النصح واجبا لما جاز رده.

الثانيه: الأخبار [۲] الداله على وجوب نصح المؤمن ابتداء بدون سبق استشاره

---

[۱] فى ج ۳ الوافى باب حقوق الاخوه ص ۱۰۲. و ج ۲ ئل باب ۱۲۲ وجوب أداء حق المؤمن من العشره ص ۲۲۸ فى روايه أبى المأمون الحارثى عن أبى عبد اللّه من حق المؤمن على المؤمن أن لا يخونه. مجهوله للحارثى.

و فى الباب المزبور من ئل و ج ۳ الوافى باب التراحم ص ۱۰۰: عن أبى المعزى عن أبى عبد اللّه «ع» قال: المسلم أخو المسلم لا يظلمه و لا يخذله و لا يخونه. صحيحه.

و فى الموضع المتقدم من ئل و ج ۳ الوافى باب اخوه المؤمنين ص ۱۰۱: عن على بن عقبه عن أبى عبد اللّه «ع» قال: إن المؤمن أخو المؤمن عينه و دليله لا يخونه. صحيحه.

و فى روايه الحارث عن أبى عبد اللّه «ع» المسلم أخو المسلم- لا يخونه. ضعيفه.

لسهل، و مجهوله للمثنى الحناط. الى غير ذلك من الروايات الكثيره المذكوره فى المصادر المزبوره و ج ۲ المستدرك ص ۹۲.

[۲] فى ج ۳ الوافى ص ۹۹. و ج ۲ أصول الكافى بهامش مرآه العقول باب الاهتمام بأمور المسلمين ص ۱۶۶. و ج ۲ ئل باب ۲۱ وجوب نصيحه المسلم من فعل المعروف ص ۵۲۰ عن رسول اللّه (ص): أنسك الناس نسكا أنصحهم حبا. ضعيفه للنوفلى.

و فى ج ۳ الوافى ص ۱۲۱. و ج ۲ ئل باب ۳۵ وجوب نصيحه المؤمن من فعل المعروف ص ۵۲۶. و ج ۲ أصول الكافى بهامش مرآه العقول ص ۱۹۰ باب نصيحه المؤمن عن عيسى عن أبى عبد اللّه «ع» قال:

يجب للمؤمن على المؤمن أن يناصحه صحيحه-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۵۰

و استهداء، و هی و إن كانت كثيره و معتبره، و لكنها راجعه إلى الجهات الأخلاقيه، فتحمل على الاستحباب.

و الوجه فی ذلک هو لزوم العسر الأكيد و الحرج الشديد من القول: بوجوب النصح على وجه الإطلاق، و تقييده بمورد الابتلاء، أو بمن يفی بحقوق الاخوه من غير أن يضيع منها شيئا و إن كان يرفع العسر و الحرج، و لكن قامت الضروره على عدم وجوبه هنا أيضا.

الثالثه: الأخبار الوارده فی خصوص نصح المستشير، و قد ادعی غير واحد من المحدثين و غيرهم ظهورها فی الوجوب. منها قوله «ع» [۱]: فی روايه ابن عمر عن أبی عبد اللّه «ع» (قال: من استشار أخاه فلم ينصحه محض الرأی سلبه اللّه عز و جل رأيه). و منها قوله «ع» [۲] فی روايه النوفلی: (من استشاره أخوه المؤمن فلم يمحضه النصيحه سلبه اللّه لبه).

و فيه أن التوعيد فی هاتين الروايتين بالعقوبه الدنيويه من سلب اللب و الرأی لا يدل على أزيد من الاستحباب و رجحان العمل، فان العقل من أعظم النعم الإلهيه، و قد من به سبحانه على عباده لهدايتهم، فصرفه الى غير ما خلق لأجله يوجب الزوال و هو من النقمات الشديده. كما أن صرفه الى ما خلق لأجله يوجب المزيه و الاستكمال، و لا شبهه فی رجحانه و من هنا ظهر أن قوله «ع» فی روايه عبايه [۳]: (و أنصح لمن استشارک). إرشاد الى ما ذكرناه. فيكون محمولا-على الاستحباب. على أن الروايات المذكوره كلها مجهوله الرواه. و يدل على عدم الوجوب أيضا ما أشرنا إليه سابقا من جواز إرجاع المستشير الى

- و عن

ابن وهب عنه «ع» قال: يجب للمؤمن على المؤمن النصيحه له فى المشهد و المغيب صحيحه. و غير ذلك من الروايات المذكوره فى المصادر المتقدمه. و فى ج ٣ الوافى ص ١۶۴. و ج ٢ ئل باب ٣۶ من فعل المعروف ص ۵٢۶. و ج ٢ أصول الكافى بهامش مرآه العقول ص ٣۵٣. و ج ٢ المستدرك باب ١٠۵ وجوب أداء حق المؤمن ص ٩٢.

و باب ٣۴ وجوب نصيحه المؤمن و باب ٣۵ تحريم ترك نصيحه المؤمن ص ۴١٢.

(١) مجهوله للحسين بن حازم و الحسين بن عمر. راجع ج ٢ ئل باب ١٣ وجوب نصح المستشير من العشره ص ٢٠٨.

[٢] مجهوله لعبد اللّه بن سليمان النوفلى. راجع ج ٢ المستدرك باب ٢٢ وجوب نصح المستشير من العشره ص ۶۶.

[٣] مجهوله ليحيى و مالك و عبايه. راجع الباب المذكور من المستدرك.

غيره، فإنه ينافى وجوب النصح.

الرابعه: الروايات «١» الآمره بإعانه المؤمن و كشف كربته و قضاء حاجته، و من الواضح أن نصح المؤمن نوع منها، فيكون واجبا.

و فيه أن جميع ما ورد فى حقوق الإخوان محمول على الجهات الأخلاقيه، فيحمل على الاستحباب، إلا ما ثبت وجوبه فى الشريعه، كرد السلام و نحوه، ضروره أنه لم يلتزم أحد فيها بالوجوب، بل قامت الضروره على عدم الوجوب فتكون الضروره قرينه على رفع اليد عن ظهورها فى الوجوب.

و حاصل جميع ما قدمناه: أنه لا دليل على وجوب النصح بعنوانه الأولى مطلقا، إلا إذا كان تركه موجبا لتلف النفس، و هتك العرض، و ذهاب المال الخطير، فإنه يجب ح لأهميه الأمور المذكوره.

جواز الاغتياب فى مواضع الاستيفاء

الثانى: الاستفتاء إذا توقف على ذكر الظالم بالخصوص بأن يقول للمفتي: ظلمنى فلان

فی حقی فکیف طریقی فی الخلاص.

و الـذی تقتضـیه القاعـده هو الجواز إذا کـان السؤال موردا للابتلاـ مع عـدم تمکن السائل منه بغیر تسـمیه المغتاب. و الوجه فی ذلک هو قیام الأدله النقلیه و العقلیه و ضـروره المذهب علی وجوب تعلم الأحکام الشـرعیه التی تکون فی معرض الابتلاء بها، و علیه فإذا توقف ذلک علی ترک واجب أو ارتکاب حرام فان العمل ح یکون علی طبق أقوی الملاکین، و من الواضـح أن التعلم أهم من ترک الغیبه. فإن ترک التعلم ینجر الی اضمحلال الدین و أما بحسب الروایات فقد استدل علی الجواز بروایتین.

الاولی: شکایه هند [۱] زوجه أبی سفیان الی الرسول (ص) حیث قالت: إن أبا سفیان رجل شحیح لا یعطینی ما یکفینی و ولدی، و لم یزجرها النبی (ص) عن قولها.

---

[۱] فی ج ۲ المستدرک باب ۱۳۴ المواضع التی تجوز فیها الغیبه ص ۱۰۸. و ج ۳ إحیاء العلوم ص ۱۳۳ عن النبی (ص) إنه قال لهند بنت عتبه امرأه أبی سفیان حین

---

(۱) راجع مصادقه الاخوان للصدوق. و ج ۳ الوافی الفصل الخامس أبواب ما یجب علی المؤمن من الحقوق فی المعاشره. و ج ۲ ئل أبواب العشره فی السفر و غیره من کتاب الحج.

و فیه أولاـد: أن الروایه ضـعیفه السـند. و ثانیـا: أن القضـیه شخصـیه، فیحتمـل أن یکون عـدم الردع لفسق أبی سـفیان و نفاقه، أو لمعروفیته بالبخل، حتی قیل: إنه کان مضرب المثل فی البخل.

علی أن مورد الروایه من صـغریات تظلم المظلوم، فقـد عرفت جواز ذکر الظالم فیه، فلا تدل علی جواز الغیبه فی مورد الاسـتفتاء مطلقا. و من هنا ظهر الجواب عما ورد «۱» فی قصه

بیعه النساء من أن هند رمت زوجها أبا سفیان إلی أنه رجل ممسک، و لم یردعها الرسول (ص).

الثانیه صحیحه ابن سنان [۱] المشتمله علی ذکر الرجل امه بأنها لا تدفع یدل لا مس، و لم یردعه رسول اللّه (ص)، فتدل علی جواز الغیبه عند الاستفتاء.

و فیه أولا: أنه لم یظهر لنا من الروایه کون المرأه معروفه عند النبی (ص)، و قد عرفت فیما سبق اعتبار العلم بالمغتاب (بالفتح) فی تحقیق الغیبه، و ذکرها بعنوان الأمومه لا یستلزم التعیین، و یتفق نظیر ذلک کثیرا للمراجع و المجتهدین.

و ثانیا: أن المذکور فی الروایه قضیه شخصیه، و خصوصیاتها مجهوله لنا، فیحتمل أن تکون الام متجاهره بالزناء کما هو الظاهر من قول ابنها: (إن أمی لا تدفع ید لامس إلخ) و علی هذا فلا مجال لاستصحاب عدم التجاهر کما صنعه المصنف، علی أنه لا یترتب علیه أثر إلا علی القول: بالأصل المثبت.

قالت: إن أبا سفیان رجل شحیح لا یعطینی و ولدی ما یکفینی؟ فقال: لها: خذی لک و لولدک بالمعروف. مرسله.

[۱] فی الفقیه باب نوادر الحدود ص ۳۷۴. و ج ۹ الوافی باب النوادر من الحدود ص ۸۱. و ج ۳ ئل باب ۴۸ جواز منع الامام عن الزنا من أبواب حد الزناء ص ۴۳۶ عن عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه «ع» قال: جاء رجل الی رسول اللّه (ص) فقال:

إن أمی لا تدفع ید لا مس، قال: فاحبسها، قال: قد فعلت، قال فامنع من یدخل علیها، قال: قد فعلت، قال: فقیدها فإنک لا تبرها بشی ء أفضل من أن ثمنها من محارم اللّه عز و جل. صحیحه.

---

(۱) راجع ج ۵ مجمع البیان ط صیدا ص ۲۷۶.

(المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۵۳

جواز الاغتياب لردع المقول فيه

عن المنكر الثالث: قصد ردع المغتاب (بالفتح) عن المنكر الذى يفعله، و قد استدل المصنف على الجواز هنا بوجهين، الأول: أن الغيبه هنا إحسان فى حقه، فإنها و إن اشتملت على هتكه و إهانته إلا أنه توجب إنقاذه من المهلكه الأبديه و العقوبه الأخرويه. الثانى: أن عمومات النهى عن المنكر شامله لذلك.

أما الوجه الأول ففيه أولا: أن الدليل أخص من المدعى، إذ ربما لا يرتدع المقول فيه عن فعل المنكر.

و ثانيا: أن الغيبه محرمه على المغتاب بالكسر، و لا يجوز الإحسان بالأمر المحرم، فإنه إنما يتقبل اللّه من المتقين، و هل يتوهم أحد جواز الإحسان بالمال المغصوب و المسروق إلا إذا كان أعمى البصيره، كبعض المنحرفين عن الصراط المستقيم، و دعوى رضى المقول فيه حينئذ بالغيبه جزافيه. فإنها مضافا الى بعدها، أن رضاه لا يرفع الحرمه التكليفيه.

و أما الوجه الثانى: ففيه أنه لا يجوز ردع المنكر بالمنكر لانصراف أدلته عن ذلك، و إلا لجاز ردع الزناه بالزناه بأعراضهم، و ردع السراق بسرقه أموالهم.

نعم قد ثبت جواز دفع المنكر بالمنكر فى موارد خاصه كما يتضح ذلك لمن يلاحظ أبواب النهى عن المنكر و أبواب الحدود، و قد تقدم فى البحث عن حرمه السب جواز شتم المبدع و الوقيعه فيه، و البهت عليه، بل وجوبها، كما يظهر من بعض الروايات المتقدمه فى المبحث المذكور.

هذا كله فيما إذا لم يكن ردع ذلك المنكر مطلوبا من كل أحد و إلا وجب ردعه على كل من اطلع عليه بأى نحو اتفق، كمن تصدى لقتل النفوس المصونه، و هتك الاعراض المحترمه، و أخذ الأموال الخطيره، فإن منعه واجب بما هو أعظم من الغيبه فضلا عنها، لأن

حفظ الأمور المـذكوره أهم فى نظر الشارع من ترك الغيبه و نحوها، و قد تقدمت الإشاره إلى حكم مزاحمه ترك الغيبه بما هو أهم منه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۵۴

جواز الاغتياب لحسم ماده الفساد

الرابع: قصـد حسم مـاده الفسـاد عن النـاس كاغتيـاب المبـدع فى الـدين الـذى يخـاف إضـلاله للناس، و قوده إياهم الى الطريقه الباطله.

و يدل على جواز الغيبه هنا أمور:

الأول: أن مصـلحه دفع فتنته عن الناس أولى من الستر عليه، بل ربما يجب هتكه و حطه عن الانظار إذا لم يرتـدع بالغيبه وحدها، فإن حرمه الدين فى نظر الشارع أهم من حرمه هذا المبدع فى الدين.

الثـانى: قـوله «ع» فى صـحيحه داود بن سـرحان المتقـدمه فى البحث عن حرمه سـبب المؤمن (إذا رأيتم أهـل الريب و البـدع من بعدى فأظهروا البراءه منهم و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الواقعيه- الغيبه- و باهتوهم كيلا يطمعوا فى الفساد فى الإسلام).

الثالث: ما تقدم فى البحث عن جواز غيبه المتجاهر بالفسق (ثلاثه ليس لهم حرمه صاحب هوى مبتدع). و لكنه ضعيف السند.

جواز جرح الشهود

الخامس: جرح الشهود، و قد اتفق الأصحاب على جواز جرحهم و إظهار فسقهم، بل إقامه البينه على ذلك صونا لأموال الناس و أعراضـهم و أنفسـهم، إذ لو لاـ ذلك لبغى الفساق فى الأرض و أظهروا فيها الفساد، فيـدعى الواحـد منهم على غيره حقا ماليا أو عرضـيا أو بدنيا، أو يدعى زوجيه امرأه أجنبيه لنفسه، أو يدعى نسـبا كاذبا ليرث من ميت، ثم يقيم الشـهود على دعواه من أشـباه الهمج الرعاع فيصيب من أموال الناس و أعراضهم و دمائهم ما يشاء.

و أولى بالجواز من ذلك جرح الرواه الضعفاء، إذ يتوقف عليه حفظ الدين، و صيانه شريعه سيد المرسلين، و قد جرى عليه ديدن الأصـحاب فى جميع الأمصـار و الأعصار و دونوا فى ذلك كتابا مفصـله للتمييز الموثق منهم عن غيره، بل على هـذا سـيره الأئمه «ع».

و يومئ الى هذا قوله

تعالى «۱»: (إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا) فان التبين عن حال

(۱) سوره الحجرات، آيه: ۶.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۵۵

الفاسق الحامل للخبر لا يخلو عن الجرح غالبا. و من هنا يظهر حكم الشهاده على الناس- بالقتل و الزناء و السرقه و القذف و شرب الخمر و نحوها- لإقامه الحد عليهم، و قد ثبت جواز الشهاده، بل وجوبها بالكتاب و السنه المعتبره، كما يظهر ذلك لمن يراجع أبواب الشهادات.

جواز الاغتياب لدفع الضرر

عن المقول فيه السادس: جواز الاغتياب لدفع الضرر عن المغتاب (بالفتح) كما إذا أراد احد ان يقتله أو يهتك عرضه، أو يأخذ أمواله، أو يضره بما يرجع إليه فإن غيبته جائزه لدفع الأمور المذكوره عنه، فان حفظها أهم فى الشريعه المقدسه من ستر ما فيه من العيوب، بل لو اطلع عليها المقول فيه لرضى بالاغتياب طوعا.

و قد حمل المصنف على هذا ما ورد فى ذم زراره بن أعين (ره) من الأحاديث المذكوره فى كتب الرجال، و استوضح ذلك من صحيحه الكشى «۱» الصريحه فى تنزيه زراره و تقديسه عن المطاعن و المعايب، و ان ذم الامام «ع» إياه فى بعض الأحيان إنما هو كتعييب الخضر «ع» سفينه المساكين لئلا يأخذ الغاصب من ورائهم. بل تبقى صالحه لأهلها.

و قد أورد الكشى (ره) فى رجاله روايات عديده مشتمله على اعتذار الامام «ع» عن قدح زراره و ذمه و التبرى منه لكى يصان زراره عن كيد الخائنين، و لا تصيبه فتنه المعاندين و لكن الظاهر انه لا دلاله فى شى ء من الروايات المذكوره على مقصود المصنف من جواز الغيبه لدفع الضرر عن المقول فيه، فإنك قد عرفت: ان الغيبه إظهار ما ستره اللّه عليه و من الواضح انه

لم یکن فی زراره عیب دینی لیکون ذکره غیبه، و إنما ذمه الإمام «ع» و تبرأ منه لحفظ دمه و شؤونه عن الأخطار، کما عرفت التصریح بذلک فیما أشرنا إلیه من الأخبار المتقدمه.

بل الظاهر منها ان قدح الامام «ع» فیه یدل علی رفعه شأنه و عظم مقامه و جلاله مرتبته بحیث لا یرضی الامام «ع» ان تمسه أیدی الظالمین.

---

(۱) راجع رجال الکشی ص ۹۱. و قد ذکرها المصنف فی المتن.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۵۶

جواز الاغتیاب بذکر الأوصاف الظاهره

السابع: أن یکون الإنسان معروفا بوصف یدل علی عیب، کالأعمش و الأعرج و الأشتر و الأحول و الأصم، فإنه لا محذور فی ذکر المقول فیه بالأوصاف المذکوره، و ما یجری مجراها.

فقد کثر بین الفقهاء و علماء الرجال ذکر الرواه و حمله الأحادیث بالأوصاف الظاهره المعربه عن العیوب، بل و علیه السیره القطعیه من حدیث الأیام و قدیمها، بل و کان هذا مرسوما بین الأئمه «ع» أیضا، کما یومئ الیه بعض الأحادیث [۱] الوارده فی توثیق بعض الرواه.

و فی بعض الأحادیث (جاءت زینب العطاره الحولاء الی نساء رسول اللّه (ص) و قد تقدم ذلک فی البحث عن حرمه الغش.

و الوجه فی جواز ذلک ان ذکر الأوصاف الظاهره خارج عن تعریف الغیبه کما تقدم، لأنها لیست مما ستره اللّه، إلا إذا کان ذکرها بقصد التنقیص و التعبیر، فإنه حرام من غیر جهه الاغتیاب.

الثامن: قال الشهید فی کشف الریبه: (قیل: إذا علم اثنان من رجل معصیه شاهداها فأجری أحدهما ذکرها فی غیبه ذلک العاصی جاز، لأنه لا یؤثر عند السامع شیئا). ثم قال:

الأولی تنزیه النفس عن ذلک بغیر غرض صحیح خصوصا مع احتمال النسیان و لکن الظاهر خروج هذا القسم عن الغیبه

موضوعا. و هو واضح.

التاسع: رد من ادعى نسبا ليس له، و قد استدل عليه المصنف (بأن مصلحه حفظ الأنساب أولى من مراعاه حرمه المغتاب).

أقول: أهميه حفظ الأنساب ثابته فيما إذا ترتب على النسب أثر شرعى من التوارث، و النظر الى النساء و نحوهما، و اما إذا لم يترتب عليه أثر شرعى، أو ترتب الأثر على دعوى النسب: كأن ادعاه لصيانه نفسه أو عرضه أو ماله من إصابه الظالم إياها فلا تجوز الغيبه برد هذه الدعوى. و مع الشك فى مورد يرجع الى المطلقات الداله على حرمه الغيبه

---

[1] فى ج ۳ ئل باب ۱۱ وجوب الرجوع فى القضاء الى رواه الحديث من أبواب صفات القاضى ص ۳۸۶ عن عبد الملک قال: سمعت أبا عبد اللّه «ع» يقول: أحب الناس إلى أحياء و أمواتا أربعه. فذكر منهم الأحول.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۵۷

على وجه الإطلاق، لأن الشبهه و إن كانت مصداقيه، إلا أن التخصيص من جهه المزاحمه فلا بد من الاقتصار على المتيقن.

العاشر: القدح فى مقاله باطله، فإن وجوب حفظ الحق و إضاعه الباطل أهم من احترام المقول فيه. و أما ما وقع من بعض المتجاهرين بالنسبه إلى الأعاظم أحياء كانوا أم أمواتا من الجهر بالسوء كالطلاق الغبى و البله و نحوهما من الألفاظ القبيحه فلا شبهه فى حرمته، لكونه من الفحش و الشتم، كما تقدمت الإشاره إليه فى البحث عن حرمه السب.

قوله ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجه الى ذكرها.

أقول: منها تفضيل بعض العلماء على بعضهم و إن استلزم انتقاص الآخر، و لا ريب فى جوازه، لتوقف الغرض الأهم عليه، و قد جرى على هذا ديدن الأصحاب فى جميع الازمان و الأقطار، خصوصا

فی تعیین مراجع التقلید. و لکن هذه مرحله کم زلت فیها الاقدام، عصمنا اللّه من الزلل.

حرمه استماع الغیبه

اشاره

قال المصنف (ره): (یحرم استماع الغیبه بلا خلاف فقد ورد أن السامع للغیبه أحد المغتابین، و الأخبار فی حرمته کثیره، إلا أن ما یدل علی کونه من الکبائر کالروایه المذکوره و نحوها ضعیفه السند).

أقول: الظاهر أنه لا خلاف بین الشیعه و السنه «۱» فی حرمه استماع الغیبه، و لکنا لم نجد دلیلا صحیحا یدل علیها بحیث یکون استماع الغیبه من المحرمات فضلا عن کونه من الکبائر، إذ ما ورد فی حرمته من طرق الخاصه [۱] و من طرق العامه [۲] کله لا یخلو عن الإرسال و ضعف السند، فلا یکون قابلا للاستناد إلیه.

---

[۱] فی ج ۲ المستدرک ص ۱۰۸ عن کتاب الروضه عن أبی عبد اللّه «ع» إنه قال:

الغیبه کفر و المستمع لها و الراضی بها مشرک. مرسله.

و عن الشیخ أبی الفتوح عن رسول اللّه (ص) إنه قال: السامع للغیبه أحد المغتابین. مرسله و عن القطب الراوندی عن النبی (ص) إنه قال: من سمع الغیبه و لم یغیر کان کمن اغتاب. مرسله.

[۲] فی ج ۳ إحیاء العلوم ص ۱۲۸ قال رسول اللّه (ص): المستمع أحد المغتابین.

و غیر ذلک من الأحادیث.

---

(۱) راجع ج ۳ إحیاء العلوم ص ۱۲۶.

نعم قال فی کتاب الاختصاص «۱»: (نظر أمیر المؤمنین «ع» الی رجل یغتاب رجلا عند الحسن ابنه «ع» فقال: یا بنی نزه سمعک عن مثل هذا فإنه نظر الی أخبث ما فی وعائه فأفرغه فی وعائک). فإنه ربما یدعی کونه روایه مسنده، قد أرسلها صاحب الاختصاص للاختصار، فیدل ذلک علی وثاقه رواتها المحذوفین عنده، إذ فرق بین

كلمه روى عنه كذا و بين كلمه قال فلان كذا، فان القول الأول ظاهر فى كون المنقول مرسلا دون الثانى، و عليه فهى روايه معتبره تدل على حرمه استماع الغيبه.

و لكن يرد عليه أن ثبوت الاعتبار عنده لا يستلزم ثبوته عندنا، إذ لعله يعتمد على ما لا نعتمده.

و قد يستدل على الحرمه مطلقا بحديث المناهى [١]، فإن رسول اللّه ص (نهى عن الغيبه و الاستماع إليها و نهى عن التميمه و الاستماع إليها).

و فيه أولا: أنه ضعيف السند كما عرفته مرارا. و ثانيا: أن صدره و إن كان ظاهرا فى الحرمه مطلقا، إلا أن ذيله قرينه على حرمه الاستماع مع عدم الرد فقط، و هو قوله (ص) (و من تطوع على أخيه فى غيبه سمعها فيه فى مجلس فردها عنه رد اللّه عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخره فإن و هو لم يردها و هو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مره).

و حملها على السماع القهرى خلاف الظاهر منها. على أنه أمر نادر.

و قد يجاب عن حديث المناهى بعدم ظهوره فى الحرمه التكليفيه، فإن النهى فيه عن استماع الغيبه نهى تنزيهى، و إرشاد إلى الجهات الأخلاقيه. و يدل عليه من الحديث ذكر الأمور الأخلاقيه فيه من آثار الغيبه ككونها موجبه لبطلان الوضوء «٢» و الصوم.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٣٥٨

و فيه أن ما ثبت كونه راجعا الى الاخلاقيات ترفع اليد فيه عن ظهور النهى فى الحرمه، و أما غيره فيؤخذ بظهوره لا محاله كما حقق فى محله.

و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه و تسليم صحه الروايات

المتقدمه الظاهره فی حرمه استماع الغیبه مطلقا، فلا بد من تقییدها بالروایات المتکثره [۲] الظاهره فی جواز استماعها

---

[۱] مجهوله لشعیب بن واقد. راجع ج ۲ ئل باب ۱۵۲ تحریم اغتیاب المؤمن من العشره ص ۱۳۸. و مکارم الأخلاق ص ۲۳۵.

[۲] فی ج ۲ ئل باب ۱۵۶ وجوب رد غیبه المؤمن من العشره ص ۲۳۹ فی وصیه

---

(۱) راجع ج ۲ المستدرک ص ۱۰۸.

(۲) راجع مکارم الأخلاق ص ۲۳۸.

لردها عن المقول فیه، و تخصیصها بصوره السماع القهری قد تقدم الجواب عنه آنفا، و علیه فإنما یحرم استماع الغیبه مع عدم الرد.

و قد یقال: إن النسبه بین الاخبار الوارده فی سماع الغیبه للرد و بین المطلقات المتقدمه الداله علی حرمه سماع الغیبه هی العموم من وجه. فإن الطائفه الأولی أعم من الثانیه من حیث شمولها للسماع القهری الاتفاقی، و أخص منها من حیث اختصاصها بصوره الاستماع للرد فقط. و الطائفه الثانیه أعم من حیث شمولها للاستماع بغیر داعی الرد، و أخص من حیث اختصاصها بالاستماع الاختیاری، فیقع التعارض بینهما فی مورد الاجتماع، و یؤخذ بالطائفه الأولی لکونها صحیحه السند دون الطائفه الثانیه بناء علی ان صحه السند من المرجحات، کما هو المشهور بین المتأخرین.

و لکن یرد علیه ان مجرد صحه السند لا یکون من المرجحات فی معارضه الدلیلین (و قد حققناه فی علم الأصول) و علیه فتسقطان للمعارضه، و یرجع الی عمومات ما دل علی رجحان إعانه المؤمن، و إلا فیرجع الی البراءه.

علی انک قد عرفت: ان الطائفه الثانیه ضعیفه السند، فلا تعارض الطائفه الأولی

- النبی (ص) لعلی «ع»: یا علی من اغتیب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ینصره

خذ له اللّه فى الدنيا و الآخره، رجال سند هذه الوصيه مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها.

و عن أبى الورد عن أبى جعفر «ع» قال: من اغتيب عنده أخوه المؤمن فنصره و أعانه نصره اللّه و أعانه فى الدنيا و الآخره و من لم ينصره و لم يعنه و لم يدفع عنه و هو يقدر على نصرته و عونه إلا خفضه اللّه فى الدنيا و الآخره. حسنه لأبى الورد.

و عن عقاب الاعمال عن النبى (ص) إنه قال فى خطبه له: و من رد عن أخيه غيبه سمعها فى مجلس رد اللّه عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخره فان لم يرد عنه و أعجبه كان كوزر من اغتاب. ضعيفه لموسى بن عمران، و الحسين بن يزيد النوفلى، و أبى هريره و غيرهم.

و فى الموضع المزبور من ئل. و ج ۱۴ الوافى ص ۵۶. و مكارم الأخلاق ص ۲۶۳ عن النبى (ص) فى وصيه له قال: يا أبا ذر من ذب عن أخيه المؤمن الغيبه كان حقا على اللّه أن يعتقه من النار يا أبا ذر من اغتيب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره نصره اللّه فى الدنيا و الآخره فإن خذله و هو يستطيع نصره خذله اللّه فى الدنيا و الآخره، ضعيفه لأبى الفضل و رجاء و ابن ميمون- أو شمون. و غير ذلك من الروايات الداله على وجوب رد الاغتياب المذكوره فى الباب المزبوره من ئل و ج ۲ المستدرك ص ۱۰۸.

و ج ۱۵ البحار العشره ص ۱۸۹. و غيرها من المصادر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۶۰

فضلا عن وصول النوبه إلى الترجيح.

و على ما ذكرناه من عدم الدليل الصحيح

على حرمه استماع الغيبه فإنما يلتزم بالجواز إذا لم يرض السامع بالغيبه، أو لم يكن سكوته إمضاء لها أو تشجيعا للمتكلم عليها، أو تسبيبا للاغتياب من آخر، و إلا كان حراما من هذه الجهات.

و قد ورد فى أحاديث عديده [۱] أن الراضى بفعل قوم الداخل معهم. و تقدم فى البحث عن بيع المتنجس حرمه التسبيب لوقوع الجاهل فى الحرام الواقعى. بل تحرم مجالسته للاخبار المتظافره الداله على حرمه المجالسه مع أهل المعاصى (و سنشير الى مصادرها) كما تحرم مجالسه من يكفر بآيات اللّه للآيه [۲].

و قد يستدل على حرمه الاستماع بأدله حرمه الغيبه، بدعوى عدم تحققها إلا بالمستمع.

و فيه ان حرمه الغيبه لا- تلازم حرمه الاستماع و إن كان بينهما تلازم خارجا، فان التلازم فى الخارج لا يستدعى التلازم فى الحكم. و قد جاز سماع الغيبه للرد جزما.

قوله و الظاهر ان الرد غير النهى عن الغيبه.

أقول: الغرض من رد الغيبه هو نصره المغتاب و تنزيهه عن تلك الواقعه و إن أفاد النهى عن المنكر أيضا، و أما النهى عن الغيبه فهو من صغريات النهى عن المنكر، فيجرى عليه حكمه سواء قلنا بوجوب رد الغيبه أملا.

ثم إن نصره الغائب برد الغيبه عنه تختلف باختلاف المعايب، فان كان العيب راجعا إلى الأمور الدنيويه فنصرته بأن يقول مثلا: العيب ليس إلا ما عابه اللّه من المعاصى.

و إن كان راجعا إلى الأمور الدينيه وجهه بما يخرجه عن كونه معصيه، و إذا لم يقبل التوجيه رده بأن المؤمن قد يبتلى بالذنوب، فإنه ليس بمعصوم، و هكذا ينصره فى ذكر سائر العيوب.

---

[۱] راجع ج ۹ الوافى باب حد الأمر بالمعروف ص ۳۱. و ج ۲ ئل باب ۵ وجوب إنكار المنكر

بـالقلب من الأمر بالمعروف ص ۴۹۱. و ج ۲ المستدرک ص ۳۶۱. و فی ج ۳ شـرح النهج لمحمد عبده ص ۱۹۱ قال علی «ع»: الراضی بفعل قوم کالداخل فیه معهم و علی کل داخل إثمان: إثم العمل به و إثم الرضا به.

[۲] سوره النسـاء آیه: ۱۴۰ قوله تعالی: (وَ قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتابِ أَنْ إِذا سَمِعْتُمْ آياتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِها وَ يُسْتَهْزَأُ بِها فَلا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ) الآیه.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۶۱

حرمه الغیبه لا تلازم حرمه استماعها

قوله ثم إن المحرم سماع الغیبه المحرمه دون ما علم حلیتها.

أقول: إذا سـلمنا حرمه سـماع الغیبه بالإراده و الاختیار فهل هو حرام مطلقا حتی مع جواز الاغتیاب کما فی الموارد المتقـدمه؟ أو أنه یحرم مع حرمه الاغتیاب فقط؟ أو یفصل بین علم السامع بالحلیه، فیلتزم بالجواز و بین جهله بها، فیلتزم بالحرمه؟

و ظاهر المصـنف جواز الاسـتماع ما لم یعلم السامع حرمه الغیبه، لأنه قول غیر منکر فلا یحرم الإصـغاء إلیه للأصل. و أما حـدیث السامع أحـد المغتابین فمع تسـلیم صـحته یـدل علی أن السامع لغیبه کالمتکلم بتلک الغیبه فی الحرمه و الحلیه، فیکون دلیلا علی الجواز هنا.

إلاـ أن یقـال: إن الحـدیث ینزل السـامع للغیبه منزله المتکلم بها. فإذا جاز للسامع التکلم بالغیبه جاز له سـماعها، و إلا فلا، و لکنه خلاف الظاهر من الحدیث.

و التحقیق أن جواز الغیبه قـد یکون حکمـا واقعیا، و قـد یکون حکما ظاهریا. أما الجواز الواقعی فلا ملازمه فیه بین جواز الغیبه و جواز الاستماع إلیها، لأنه یتصور علی أنحاء ثلاثه:

الأول: أن یکون المقول فیه جائز الغیبه عند الناس من غیر اختصاص بشخص دون شخص: بأن کان متجاهرا فی الفسق و متظاهرا فی مخالفه المولی، فان

مثل هذا تجوز غيبته واقعا لكل أحد إما مطلقا أو فى خصوص ما تجاهر فيه من الذنوب على الخلاف المتقدم.

بل قد عرفت خروجه عن موضوع الغيبه رأسا، و عليه فالاستماع إليها أولى بالجواز.

و كذلك الكلام فى غيبه المبدع فى الدين، و الإمام الجائر.

الثانى: أن يكون جواز الغيبه الواقعى مختصا بالمغتاب (بالكسر) كالصبى المميز، و المكره على اغتياب الناس، و عليه فلا يجوز استماعها مطلقا لمن يحرم عليه الاغتياب، لعدم الملازمه بينهما، فان ارتفاع الحكم عن أحدهما لا يستلزم ارتفاعه عن الآخر.

و على الجمله جواز السماع يدور مدار الرد عن المغتاب (بالفتح) و مع عدمه كان حراما و إن لم يكن المغتاب (بالكسر) مكلفا. فتحصل: أن الاغتياب جائز و الاستماع حرام، كما أنه قد يكون السماع جائزا و الاستماع حراما. نظير ما إذا كان المغتاب (بالكسر) ممن لا يمكن رده، و لا الفرار عنه كالسلطان الجائر و نحوه، و لذا سكت الامام المجتبى «ع» عند سب أبيه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۶۲

و نظير ذلك ما إذا تصدى أحد لقتل شخص محقون الدم بزعم أنه كافر حربى، و نحن نعلم أنه محقون الدم، فإنه يحرم علينا السكوت و إن جاز له القتل، و نظائره كثيره فى باب الرشوه و غيره.

الثالث: أن تكون هنا ملازمه عرفيه بين جواز الغيبه و جواز الاستماع إليها، كتظلم المظلوم، فان مناط جواز الغيبه هنا هو ظهور ظلامته، و اشتهارها بين الناس. و هذا المعنى لا يتحقق فى نظر العرف إلا بسماع التظلم منه، و كذلك الشأن فى سماع الغيبه فى موارد الاستفتاء.

و على الجمله فجواز الغيبه واقعا لا يلازم جواز السماع ملازمه دائميه، بل النسبه بينهما عموم من وجه، فقد تحرم

الغيبه دون الاستماع، كالمكره على السماع، و قد يحرم الاستماع دون الغيبه، كما إذا كان القائل معذورا فى ذلك دون السامع، و قد يجتمعان.

و أما الجواز الظاهرى للغيبه فهل يلازم جواز استماعها أم لا، كما إذا احتمل السامع، أو صرح القائل بأن المقول فيه مستحق للغيبه. ففى كشف الريبه عند ذكر مستثنيات الغيبه إنه (إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا يعلم استحقاق المقول عنه للغيبه، و لا عدمه قيل: لا يجب نهى القائل، لإمكان استحقاق المقول عنه، فيحمل فعل القائل على الصحه ما لم يعلم فساده، لأن ردعه يستلزم انتهاك حرمته و هو أحد المحرمين).

و أجاب الشهيد (ره) عن ذلك فى الكتاب المذكور: بأن (الأولى التنبيه على ذلك الى أن يتحقق المخرج منه، لعموم الأدله، و ترك الاستفصال فيها، و هو دليل إراده العموم، حذرا من الإغراء بالجهل، و لأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبه إلى السامع، لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقاله، و هو هدم قاعده النهى عن الغيبه).

و رده المصنف بأن فى ذلك خلطا بين رد الغيبه و النهى عنها، و الذى نفاه القائل بعدم وجوب النهى هو الثانى الذى هو من صغريات النهى عن المنكر دون الأول.

و تحقيق مراد المصنف أن النسبه بين وجوب رد الغيبه و وجوب النهى عنها عموم من وجه، فإنه قد يجب النهى عن الغيبه، لوجوب النهى عن المنكر حيث لا يجب ردها و لو من جهه كون المقول فيه جائز الغيبه عند السامع، مع كونه مستورا عند القائل، و مع ذلك يجب نهى القائل عنها من باب وجوب النهى عن المنكر، و قد يجب رد الغيبه حيث

لاـ مورد النهی عن المنکر، کما إذا کان المغتاب (بالکسر) صبیا، فان فعله لیس بمنکر لکی یجب النهی عنه، إلا أنه یجب علی السامع حینئذ رد الغیبه حفظا لاحترام أخیه المؤمن. و قد

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۶۳

یجتمعان، کما إذا علم السامع بکون الاغتیاب حراما، فإنه من حیث کونه من المنکرات فی الشریعه یجب النهی عنه، و من حیث کونه هتکا للمؤمن و کشفا لعورته یجب رده.

و إذا شک فی استحقاق المقول فیه الغیبه و عدم استحقاقه حرم سماعها علی القول بحرمته و وجب ردها علی النحو الذی تقدم من توجیه فعل المقول فیه علی نحو یخرجه عن المعصیه و مع هذا لا یجب نهی القائل، بل لا یجوز، لإمکان استحقاق المقول فیه، فیحمل فعل القائل علی الصحه ما لم یعلم فساده، فان ردعه یستلزم انتهاک حرمته، و هو حرام علی أن إثبات وجوب الردع بأدله النهی عن المنکر تمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه، و هو لا یجوز لا یقال: کما لا یجب نهی القائل عن الغیبه فکذلک لا یجب ردها، لاحتمال کون المقول فیه مستحقا للغیبه عند القائل، و مسلوب الاحترام فی عقیدته، و علیه فإثبات وجوب الرد فی الفرد المشکوک بالأدله الداله علی وجوب احترام المؤمن، و وجوب رد غیبته تمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه.

فإنه یقال: أولا: أنه لا شبهه فی کون المقول فیه مؤمنا وجدانا، و عدم وجود المجوز لاغتیابه محرز بأصاله العدم، فان المقول فیه کان فی زمان و لم یکن فیه ما یجوز غیبته، و الأصل بقاؤه فی تلک الحاله.

و قد ذکرنا فی محله أن عنوان المخصص إذا کان أمرا وجودیا، فإنه ینفی بالأصل الموضوعی فی مورد الشک،

و ینقح به موضوع التمسک بالعام، و لا- یلزم منه التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه. و کذلک فی المقام. إذا شککنا أن المقول فیه جائز الغیبه عند القائل أم لا نستصحب عدمه، و ینقح به موضوع التمسک بعموم ما دل علی حرمه استماع الغیبه علی تقدیر ثبوته، و بعموم ما دل علی وجوب رد الغیبه.

و ثانیا: أن المتعارف من أفراد الغیبه هو أن السامع لا- یعلم نوعا بحال المقول فیه، و الظاهر من الروایات الداله علی وجوب رد الغیبه أن ذلک هو المراد، إذ لو حملناها علی خصوص ما إذا علم السامع بکون المقول فیه غیر جائز الغیبه کان ذلک حملا لها علی المورد النادر

حرمه کون الإنسان ذا لسانین

قوله ثم إنه قد یتضاعف عقاب المغتاب إذا کان ممن یمدح المغتاب فی حضوره).

أقول: توضیح کلامه أنه إذا کان للإنسان لسان مدح فی الحضور، و لسان ذم فی الغیاب استحق بذلک عقابین: أحدهما للاغتیاب. و الثانی: لکونه ذا لسانین، و یسمی هذا منافقا

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۶۴

أیضا. و إذا مدح المقول فیه فی حضوره بما لیس فیه عوقب بثلاثه عقاب: للاغتیاب، و الکذب، و النفاق.

ثم إن المدح فی الحضور بالأوصاف المباحه و إن کان جائزا فی نفسه، بل ربما یکون مطلوبا للعقلاء، و لکنه إذا کان مسبوقا بالذم أو ملحوقا به کان من الجرائم الموبقه و الکبائر المهلکه. و قد ورد فی الأخبار المستفیضه «۱» أن ذا لسانین یجی ء یوم القیامه و له لسانان من النار، فان لسانه المدح فی الحضور و إن لم یکن لسانا من النار، إلا أنه إذا تعقبه أو تقدمه لسان الذم فی الغیاب صار کذلک.

ثم إن النسبه بین المغتاب (بالکسر) و

بين ذى اللسانين هى العموم من وجه، فإنه قد توجد الغيبه و لا يوجد النفاق، و قد يوجد النفاق حيث لا توجد الغيبه، كأن يمدح المقول فيه حضورا، و يذمه بالسب و البهتان غيابا. و قد يجتمعان كما عرفت.

قوله و قد يطلق الاغتياب على البهتان.

أقول: قد عرفت: أن الغيبه هى أن تقول فى أخيك ما ستره اللّه عليه، و أما البهتان فهو على ما تقدم فى بعض أخبار الغيبه ذكرك أخاك بما ليس فيه، فهما متباينان مفهوما و مصداقا. نعم بناء على مقاله المشهور من أن الغيبه ذكرك أخاك بما يكرهه فيمكن اجتماعهما فى بعض الموارد.

و أما إطلاق الغيبه على البهتان فى روايه علقمه [۱] فبنحو من المسامحه و التجوز.

على أنها ضعيفه السند. و أما كون عقاب التهمه أشد من الغيبه فلاشتمالها على الفريه و الهتک معا

حقوق الاخوان

قوله خاتمه فى بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه.

أقول: قد ورد فى الروايات «۲» المتظافره، بل المتواتره أن للمسلم على أخيه حقوقا كثيره، و فى روايه

---

[۱] عن الصادق «ع» عن رسول اللّه (ص) قال: من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع اللّه بينهما فى الجنه أبدا و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمه بينهما و كان المغتاب فى النار خالدا فيها و بئس المصير، الحديث. ضعيف لعلقمه بن محمد و صالح بن عقبه و غيرهما. راجع ج ۲ ئل باب ۱۵۲ تحريم اغتياب المؤمن من العشره ص ۲۳۸.

---

(۱) راجع ج ۳ الوافى باب مخالفه السر و العلن ص ۱۵۸. و ج ۲ ئل باب ۱۴۳ تحريم كون الإنسان ذا وجهين من العشره ص ۲۳۵. و ج ۲ المستدرک ص ۱۰۲.

(۲) راجع

مصادقه الاخوان للصدوق. و كا بهامش ج ۲ مرآه العقول باب حق المؤمن على أخيه ص ۱۷۱. و ج ۳ الوافى باب حقوق الاخوه ص ۱۰۱ و باب صفه الأخ ص ۱۰۳. و ج ۲ ئل باب ۱۲۲ وجوب أداء حق المؤمن من العشره ص ۲۲۷.

و ج ۱۵ البحار العشره ص ۶۱. و ج ۲ المستدرک ص ۹۲. و غير ذلک من الأبواب من الكتب المذكوره و غيرها.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۶۵

الكراجكى أن للمؤمن على أخيه ثلاثين حقا، و عدها واحدا بعد واحد، ثم قال «ع»:

(سمعت رسول اللّه يقول: و إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئا فيطالبه به يوم القيامه فيقضى له و عليه). و قد عرفت فى البحث عن كفاره الغيبه أنها ضعيفه السند.

و فى صحيحه مرازم عن أبى عبد اللّه «ع» قال: (ما عبد اللّه بشى ء أفضل من أداء حق المؤمن).

و قد خص المصنف هذه الأخبار (بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدى لها بحسب اليسر.

أما المؤمن المضيع لها فالظاهر عدم تأكد مراعاه هذه الحقوق بالنسبه اليه، و لا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامه لتحقق المقاصه، فإن التهاتر يقع فى الحقوق كما يقع فى الأموال) و استشهد المصنف (ره) على رأيه هذا بعده روايات قاصره الدلاله عليه. منها ما رواه الصدوق و الكلينى عن أبى جعفر «ع» [۱]، و قد ذكر فيها إخوان الثقه و إخوان المكاشره و قال فى إخوان المكاشره: (و أبذل لهم ما بذلوا لک من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان).

و فيه أن هذه الروايه غريبه عما ذكره المصنف، فإنها مسوقه لبيان وظيفه العمل بحقوق الاخوان على حسب مراتب الإخوه، فإن منهم من هو فى أرقى مراتب الاخوه فى

أداء

---

[۱] فی ج ۳ الوافی باب صفه الأخ ص ۱۰۴. و مصادقه الاخوان للصدوق ص ۱.

و ج ۲ ئل باب ۳ کیفیه المعاشره من العشره ص ۲۰۴ عن أبی مریم الأنصاری عن أبی جعفر علیه السلام قال: قام رجل بالبصره الی أمیر المؤمنین «ع» فقال: یا أمیر المؤمنین أخبرنا عن الاخوان؟ فقال: الاخوان صنفان إخوان الثقه و إخوان المکاشره فأما إخوان الثقه فهم الکف و الجناح و الأهل و المال فإذا کنت من أخیک علی حد الثقه فابذل له مالک و بدنک و صاف من صافاه و عاد من عاداه و اکتم سره و عیبه و أظهر منه الحسن و اعلم أیها السائل أنهم أقل من الکبریت الأحمر و أما إخوان المکاشره فإنک تصیب لذتک منهم فلا تقطعن ذلک منهم و لا تطلبن ما وراء ذلک عن ضمیرهم و ابذل لهم ما بذلوا لک من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان صحیحه و رواها الصدوق فی الاخوان مرسلا. و فی الخصال بسند فیه ضعف، لعبد اللّه بن أحمد الرازی و بکر بن صالح و محمد بن حفص و غیرهم.

الکشر: التبسم. کاشره: کشف له أنیابه

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۶۶

حقوقها حتی یطمئن به الإنسان علی عرضه و ماله، و سائر شؤنه، و هذا الأخ کالکف و الجناح، فیبذل له المال و الید، و یعادی من عاداه، و یصافی من صافاه، و منهم إخوان الانس و الفرح و المجالسه و المفاکهه، فلا یبذل لهم إلا ما یبذلون من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان، و لا یطمأن إلیهم فی الأمور المذکوره.

و منها روایه عبید اللّه الحلبی [۱] فإنها تدل علی أن للصداقه حدودا، و لا یلیق بها

إلا_ من كانت فيه هـذه الحـدود. و وجه الاسـتدلال هو ما ذكره المصـنف من أنه (إذا لم تكن الصـداقه لم تكن الاخوه، فلا بأس بترك الحقوق المذكوره بالنسبه اليه).

و فيه أن الصـداقه المنفيه عمن لا_ يفى بحـدودها غير الإ_خوه الثـابته بين المؤمنين بنص الآ_يه [٢] و الروايـات، و من الواضـح أن الحقوق المـذكوره إنما ثبتت للاخوه المحضه، سواء أ كانت معها صـداقه أم لا. و عليه فنفى الصـداقه فى مورد لا يدل على نفى الإخوه، لأن الصداقه فوق الاخوه، و نفى المرتبه الشديده لا يدل على نفى المرتبه الضعيفه. على أن الروايه ضعيفه السند.

و من هنـا ظهر الجواب عن الاسـتدلال بما فى نهـج البلاغه [٣] من نفى الصـداقه عمن لا_ يحفظ أخاه فى ثلاث. مع أنه ضـعيف للإرسال.

و منها ما دل [۴] على سلب الاخوه عمن لا يلبس المؤمن العارى، كروايتى الوصافى و ابن أبى عمير.

---

[١] عن أبى عبد اللّه «ع» قال: لا تكون الصداقه إلا بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شـى ء منها فانسبه إلى الصداقه و من لم يكن فيه شـى ء منها فلا تنسـبه إلى شى ء من الصداقه: فأولها أن تكون سريرته و علانيته لك واحده. و الثانيه: أن يرى زينك زينه و شـينك شـينه. و الثـالثه: أن لا_ تغيره عليـك ولايه و لا مال. و الرابعه، أن لا يمنعك شـيئا تناله مقـدرته. و الخامسه: و هى تجمع هذه الخصال أن لا يسلمك عند النكبات. ضعيفه لعبيد اللّه الدهقان. الإسلام: الخذلان.

راجع ج ٣ الوافى باب من تجب مصادقته ص ١٠۴. و ج ٢ ئل باب ١٣ استحباب مصادقه من يحفظ صديقه من العشره ص ٢٠۵.

[٢] سوره الحجرات آيه: ١٠، قوله تعالى: (إِنَّمَا

الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ).

[۳] فی ج ۳ شرح النهج لمحمد عبده ص ۱۸۴ قال «ع»: لا یکون الصدیق صدیقا حتی یحفظ أخاه فی ثلاث: فی نکبته، و غیبته، و وفاته. مرسله.

[۴] فی مصادقه الإخوان للصدوق باب مواساه الإخوان ص ۸. و ج ۲ ئل-

و فیه أن المراد من سلب الاخوه فی الروایتین کنایه عن سلب الاخوه الکامله. فقد تعارف بین المتجاورین نفی المحمول بلسان نفی الموضوع لأجل المبالغه فی التعبیر، کما یقال یا أشباه الرجال و لا رجال، و لا صلاه لجار المسجد إلا فیه، و لا شک لکثیر الشک، و یقال لمن لا یعمل بعلمه: إنه لیس بعالم، الی غیر ذلک من الإطلاقات الفصیحه. و علیه فلا دلاله فی الروایتین علی نفی الاخوه حقیقه الذی هو مفاد لیست التامه.

و یدل علی ما ذکرناه أنه لو أرید من السلب نفی الاخوه حقیقه لزم القول بعدم وجوب مراعاه سائر الحقوق الثابته. من رد الاغتیاب و نحوه، و هو بدیهی البطلان.

و یضاف الی جمیع ما ذکرناه أن الروایتین ضعیفتا السند.

و منها روایه یونس بن ظبیان [۱] الداله علی اختبار الاخوان بإتیانهم بالصلاه فی وقتها و برهم فی الاخوان، و إذا لم یحفظوهما فأعزبوا عنهم.

و فیه أن ظاهر الروایه کونها راجعه إلی ترک العشره و المجالسه مع من لا یهتم بالإتیان بالصلاه فی أوقاتها، و الإحسان للإخوان فی الیسر و العسر، فان المجالسه مؤثره کتأثیر النار فی الحطب، و لذا نهی [۲] عن المجالسه مع العصاه و الفساق.

باب ۱۴ استحباب مواساه الاخوان من العشره ص ۲۰۵: عن علی بن عقبه عن الوصافی عن أبی جعفر «ع» قال: قال لی: یا أبا إسماعیل أ رأیت

من قبلكم إذا كان الرجل ليس له رداء و عند بعض إخوانه فضل رداء يطرح عليه حتى يصيب رداء؟ قال: قلت لا، قال:

فإذا كان ليس عنده إزار يوصل اليه بعض إخوانه فضل إزار حتى يصيب إزارا؟ قلت:

لا، فضرب بيده على فخذه ثم قال: ما هؤلاء بإخوه. مرسله.

و عن خلاد السندى رفعه قال: أبطأ على رسول اللّه (ص) رجل فقال: ما أبطأ بك؟

فقال: العرى يا رسول اللّه، فقال: أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما؟ قال: بلى يا رسول اللّه (ص)، فقال: ما هذا لك بأخ. مرفوعه، و مجهوله لخلاد.

[۱] فى ج ۳ الوافى باب من تجب مصادقته ص ۱۰۵. و ج ۲ ئل باب ۱۰۳ استحباب اختيار الاخوان من العشره ص ۲۲۰: عن المفضل بن عمر و يونس بن ظبيان، قالا: قال أبو عبد اللّه «ع»: اختبروا إخوانكم بخصلتين فان كانتا فيهم و إلا فأعزب ثم أعزب:

المحافظه على الصلاه فى مواقيتها و البر بالإخوان فى العسر و اليسر. مجهوله لعمر بن عبد العزيز أقول: العزوب بالعين المهمله و الزاء: البعد و الغيبه.

[۲] راجع ج ۲ ئل باب ۳۷ تحريم مجاوره أهل المعاصى، و باب ۳۸ تحريم المجالسه لأهل المعاصى من الأمر بالمعروف ص ۵۸، و باب ۱۷ تحريم مصاحبه الكذاب-

و أمر «۱» بمجالسه العلماء و الصلحاء، و عليه فلا دلاله فيها على نفى الاخوه عمن لا يقوم بحقوق الاخوان. على أن الروايه مجهوله.

و على الجمله فلا وجه لتقييد المطلقات الوارده فى حقوق الإخوان بصوره قيامهم بذلك.

و لا يخفى أن الميزان فى تأديه حقوق الاخوه هو الميزان فى الامتثال فى بقيه الأعمال المستحبه من أن الإتيان بجميعها تكليف بما

لا يطاق، فتقع المزاحمه بينها فی مرحله الامتثال، فيؤتی الأهم فالأهم.

حرمه القمار

اشاره

قوله الخامسه عشره القمار حرام إجماعا.

أقول: تحقيق الكلام فی حرمه القمار يقع فی جهتين، الاولی: فی حرمه بيع الآلات المعده للقمار وضعا و تكليفا، و قد تقدم الكلام فيه تفصيلا فی النوع الثانی.

الثانيه فی حرمه اللعب بها، و تنقيح الكلام هنا فی ضمن مسائل أربع، المسأله الاولی أنه لا خلاف بين الفقهاء من الشيعه و السنه [١] فی حرمه اللعب بالآلات المعده للقمار مع المراهنه، و من هذا القبيل الحظ و النصيب المعروف فی هذا الزمان المعبر عنه فی الفارسيه بلفظ (بليط آزمايش بخت) نظير اللعب بالأقداح فی زمن الجاهليه «و سنتعرض لتفسير اللعب بالأقداح فی الهامش» بل علی حرمه القمار ضروره مذهب الإسلام.

و تدل عليها الآيات [٢] المتظافره و الروايات المتواتره من طرقنا [٣]

و الفاسق من العشره ص ٢٠۶.

[١] فی ج ٢ فقه المذاهب ص ۴٧ و كذلك نهت الشريعه نهيا شديدا عن الميسر (القمار) فحرمته بجميع أنواعه، و سدت فی وجه المسلمين سبله و نوافذه، و حذرتهم من الدنو من أی ناحيه من نواحيه.

[٢] منها قوله تعالی فی سوره المائده، آيه: ٩٢ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ).

[٣] راجع ج ١ كا باب ۴٠ القمار من المعيشه ص ٣۶٢. و ج ٢ كا كتاب الأشربه باب النرد ص ٢٠١. و ج ٢ التهذيب ص ١١١. و ج ١٠ الوافی باب القمار ص ٣۵. و ج ٢ ئل باب ۶٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ۵۴۶. و ج ٢ المستدرك ص ۴٣۶ و ص ۴۵٩

---

(١) راجع ج ١

الوافى باب مجالسه العلماء ص ۴۲.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۶۹

و من طرق السنه «۱» و قد أشير الى حكمه التحريم فى قوله تعالى «۲»: (إِنَّما يُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ). فإن أخذ مال الناس بغير تجاره و مشقه موجب لإلقاء العداوه و البغضاء، و الاشتغال بلعب القمار يصد عن ذكر اللّه، و عن امتثال الأحكام الإلهيه.

حرمه اللعب بالآلات المعده للقمار بدون الرهن

المسأله الثانيه: فى اللعب بالآلات المعده للقمار بدون الرهن: بأن كان الغرض منه مجرد الانس و الفرح، كما هو المرسوم كثيرا بين الأمراء و السلاطين. و هذا أيضا لا إشكال فى حرمته، بل فى المستند «۳» بلا خلاف فيها، و قد وقع الخلاف فى ذلك بين العامه [۱].

و كيف كان فقد استدل المصنف على حرمته بوجهين:

الأول: قوله «ع» فى روايه تحف العقول: (إن ما يجى ء منه الفساد محضا لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات).

و فيه أولا: أنها ضعيفه السند، و قد تقدم. و ثانيا: أنها لا تدل إلا على صدق الكبرى من حرمه التقلب و التصرف فى كل ما يجى ء منه الفساد محضا. و أما إحراز الصغرى فلا بد

و فى ج ۲ التهذيب الذبائح ص ۳۰۳. و ج ۱۱ الوافى باب الاضطرار إلى الميته ص ۱۷. و ج ۳ ئل باب ۲۷ تحريم المنخنقه من الأطعمه المحرمه ص ۲۶۰: فى روايه عبد العظيم الحسنى: (و أن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق) يعنى حرام.

[۱] فى ج ۲ فقه المذاهب ص ۵۱: عن المالكيه يحرم اللعب بالنرد و الشطرنج و لو بغير عوض. و فى ص ۵۲ عن الشافعيه

يحل اللعب بالشطرنج و الكره و حمل الأثقال و المشابكه بالأصابع.

و عن الحنفيه تحل المسابقه بدون عوض فى كل ما ذكر عند الشافعيه إلا الشطرنج.

و عن الحنابله يكره اللعب بالشطرنج و كلما أفضى إلى محرم فهو حرام.

و فى ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٣٢ حكم بحرمه اللعب بالشطرنج ثم حكى عن بعض الناس إباحه ذلك لما فيه من تشحيذ الخواطر، و هو محكى عن الشافعى.

---

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢١٣.

(٢) سوره المائده آيه: ٩٣.

(٣) ج ٢ ص ٣٣٧.

و أن يثبت من الخارج، و من الواضح أن كون الآلات المعده للقمار كذلك أول الكلام، إذ لو كان اللعب بها بدون مراهنه جائزا لم تكن كذلك، فلا يمكن إثبات الحرمه به، فإنه دور ظاهر.

الثانى: ما فى روايه أبى الجارود [١] من تفسير الميسر بالنرد و الشطرنج و بكل قمار الى أن قال «ع»: (و كل هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشى ء من هذا حرام من اللّه محرم).

فإنها تشمل بإطلاقها اللعب بالآلات المعده للقمار بدون الرهن.

و قد يقال: إن المراد بالقمار المذكور فى الروايه هو المعنى المصدرى «أعنى العمل الخارجى»، و عليه فتكون الروايه منصرفه إلى اللعب بالآلات المذكوره مع الرهن، كما أن المطلقات منصرفه إليه أيضا، و لكنها دعوى جزافيه، فإن المراد من القمار فيها هو نفس الآلات. و يدل عليه من الروايه قوله «ع»: (بيعه و شراؤه) و قوله «ع»:

(و أما الميسر فالنرد و الشطرنج).

و فيه أن الروايه و إن كانت صريحه الدلاله على المقصود، و لكنها ضعيفه السند.

ثم إن المصنف (ره) ذكر جمله من الروايات للتأييد، و ادعى عدم انصرافها الى اللعب الخارجى: منها ما

عن مجالس المفيد الثانى ولد الشيخ الطوسى «ره» [۲] و هو قوله «ع»:

(كلما ألهى عن ذكر اللّه فهو من الميسر).

و فيه أولا: أن هذه الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أنها محموله على الكراهه، فإن كثيرا من الأمور يلهى عن ذكر اللّه و ليس بميسر، و لا بحرام، و إلا لزم الالتزام بحرمه كثير من الأمور الدنيويه، لقوله تعالى «۱»: (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ).

بل قد أطلق اللهو على بعض الأمور المستحبه فى جمله من الروايات [۳] كسباق الخيل،

---

[۱] مرسله. و ضعيفه لأبى الجارود. راجع ج ۲ ئل باب ۱۳۰ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ۵۶۷.

[۲] ضعيفه لابن الصلت و غيره. راجع ج ۲ ئل باب ۱۲۸ تحريم استعمال الملاهى مما يكتسب به ص ۵۶۶.

[۳] فى ج ۳ ئل باب ۱ من كتاب السبق و الرمايه ص ۶۶۰. و ج ۲ كا ص ۳۴۱ و ج ۹ الوافى ص ۲۶: فى حديث قال رسول اللّه (ص): كل اللهو باطل إلا فى ثلاث:

فى تأديبه الفرس و رميه عن قوسه و ملاعبته امرأته فإنهن حق. مرفوعه. و رواها الشيخ بسند فيه ضعف لعبد اللّه بن عبد الرحمن. و رواها البيهقى الشافعى فى ج ۱۰

---

(۱) سوره محمد، آيه: ۳۸.

و مفاكهه الاخوان، و ملاعبه الرجل أهله، و متعه النساء، فإنها من الأشياء المندوبه فى الشريعه، و مع ذلك أطلق عليها اللهو، و توهم أن الملاهى غير المحرمه خارجه عن الحديث توهم فاسد، فإنه مستلزم لتخصيص الأكثر، و هو مستهجن.

و منها روايه الفضيل [۱] عن النرد و الشطرنج و غيرهما من آلات القمار التى يلعب بها (فقال «ع»: إذا ميز اللّه بين

الحق و الباطل فى أيهما يكون؟ قلت: مع الباطل؟ قال «ع» فمالك و الباطل).

و فيه أولا: أنها ضعيفه السند. و ثانيا: أنه لا ملازمه بين البطلان و الحرمه.

و منها روايه زراره [۲] عن لعبه بعض أقسام القمار (فقال «ع»: أ رأيتك إذا ميز اللّه الحق و الباطل مع أيهما يكون؟ قال: قلت: مع الباطل؟ قال «ع»: فلا خير فيه). و فيه أن نفى الخير أعم من الحرمه و الكراهه.

و منها روايه عبد الواحد بن المختار [۳] إنه سأل الإمام «ع» عن اللعب بالشطرنج؟

قال «ع»: (إن المؤمن لمشغول عن اللعب). فان إباطه الحكم باللعب تقتضى عدم اعتبار الرهن فى حرمه اللعب بالآلات المزبوره.

و فيه أن الروايه غريبه عما نحن فيه، فان الظاهر منها أخذ عنوان المؤمن موضوعا للاجتناب عن اللعب المطلق، و بما أنه لا دليل على حرمته على وجه الإطلاق حتى اللعب باليد و الأصابع و اللحيه و السبحه و نحوها، فتكون الروايه إرشادا إلى بيان شأن المؤمن من أنه لا يناسبه الاشتغال بالأمور اللاغيه، فإنها غير مفيده له فى دينه و دنياه.

و قد استدل على حرمه القمار بدون الرهن بالمطلقات الناهيه عن الميسر و القمار من الآيات و الروايات (و قد أشرنا إلى مصادرها فى هامش ما تقدم).

و أجاب عنه المصنف بوجهين، الأول: ان المطلقات منصرفه إلى الفرد الغالب، و هو

- من سننه الكبرى ص ۱۴. و فى ج ۱۵ البحار كتاب كفر ص ۵۵۴: عن ابى جعفر عليه السلام قال: لهو المؤمن فى ثلاثه أشياء التمتع بالنساء و مفاكهه الاخوان و الصلاه بالليل

[۱] ضعيفه لسهل. راجع ج ۲ كا ص ۲۰۱. و ج ۱۰ الوافى ص ۳۶. و ج ۲ ئل باب

۱۳۲ تحریم اللعب بالنرد مما یکتسب به ص ۵۶۷.

[۲] موثقه لابن فضال و ابن بکیر. راجع ج ۲ کا ص ۲۰۱. و ج ۱۰ الوافی ص ۳۶. و ج ۲ ئل باب ۱۳۰ تحریم اللعب بالشطرنج مما یکتسب به ص ۵۶۷.

[۳] ضعیفه لسهل. و مجهوله لابن المختار و غیره. راجع ج ۲ ئل باب ۱۳۰ تحریم اللعب بالشطرنج مما یکتسب به ص ۵۶۷.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۷۲

اللعب بالآلات المذکوره مع الرهن.

و فیه أولا: ان اللعب بآلات القمار من غیر رهن کثیر فی نفسه لو لم یکن أکثر من اللعب بها مع المراهنه، أو مساویا له فی الکثره.

و ثانیا: ان مجرد غلبه الوجود فی الخارج لا توجب الانصراف، نعم ان دعوی الانصراف إنما تصح إذا کان لها منشأ صحیح، کأن یکون الفرد النادر أو غیر الغالب علی نحو لا- یراه العرف فردا للعمومات و المطلقات، کانصراف الحیوان عن الإنسان فی نظر العرف، مع انه من أکمل افراده، و لذا قلنا بانصراف الروایات المانعه عن الصلاه فی غیر المأکول عن الإنسان. و الوجه فی ذلک ان العرف یری الإنسان مباینا للحیوان حتی انه لو خوطب احد بالحیوان فان العرف یعد ذلک من السباب.

الثانی: ما أشار إلیه ب

قوله و فی صدق القمار علیه نظر لما عرفت)

. و توضیح ذلک ان المستفاد من کلمات أهل العرف و اللغه [۱] ان القمار و کک المیسر موضوع للعب بأی شی ء مع الرهان، و یعبر عنه فی لغه الفارس بکلمه (برد و بأخت) و علیه فاللعب بالآلات بدون الرهن خارج عن المطلقات موضوعا و تخصصا.

---

[۱] فی القاموس و لسان العرب: تقمره راهنه فغلبه، و فی مجمع البحرین: القمار بالکسر

اللعب بالآلات المعده له على اختلاف أنواعها، و ربما أطلق على اللعب بالخاتم و الجوز، و أصل القمار الرهن على اللعب بشى ء. و فى أقرب الموارد: قمر الرجل قمرا راهنه و لعب القمار. و فى المنجد قمر قمرا راهن و لعب فى القمار.

و فى القاموس و تاج العروس و لسان العرب و أقرب الموارد و غيرها فى ماده يسر:

الميسر كمنزل و مجلس اللعب بالقداح، أو هو الجزور التى كانوا يتقامرون عليها، و كانوا إذا أرادوا أن ييسروا اشتروا جزورا نسئه، و نحروه قبل أن ييسروا، و قسموه ثمانيه و عشرين قسما، أو عشره أقسام، فإذا خرج واحد واحد باسم رجل رجل ظهر فوز من لهم ذوات الأنصباء و غرم من خرج له الغفل، أو هو النرد، أو كل قمار.

و فى مجمع البحرين ماده زلم: و المراد بها فى المشهور و دلاله الروايه عن النبى (ص) هو أن الأزلام القداح العشره المعروفه فيما بينهم فى الجاهليه، و القصه فى ذلك: انه كان يجتمع العشره من الرجال، فيشترون بعيرا، و ينحرونه، و يقسمونه عشره أجزاء، و كان لهم عشره قداح لها أسماء، و هى الفذ، له سهم، و التوأم، و له سهمان، و الرقيب، و له ثلاثه، و الحلس (بكسر الحاء و سكون اللام)، و له أربعه، و النافس، و له خمسه، و المسبل (كمحسن)، و له سته، و المعلى (بضم الميم و سكون العين و فتح اللام)، و له سبعه،-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۷۳

نعم فى الجواهر (عن ظاهر الصحاح و المصباح و التكمله و الذيل انه قد يطلق على اللعب بها مطلقا مع الرهن و دونه). و الظاهر انه من باب المجاز، لعلاقه المشابهه

و المشـاكله، و لاـ أقـل من الشـک فی صـدق مفهـوم القمـار علیه، و من المعلـوم انه مع الشـک فی الصـدق لاـ یجوز التمسـک بالمطلقات.

و کـذلک لاـ یجوز التمسـک بقوله تعالی «۱»: «إِنَّمـا یُرِیـدُ الشَّیْطـانُ أَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَـداوَهَ وَ الْبَغْضـاءَ فِی الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِـرِ». فان العداوه إنما تتحقق مع الرهان، لا بدونه.

و التحقیق أن یستدل علی الحرمه بالمطلقات «۲» الکثیره الناهیه عن اللعب بالنرد و الشـطرنج و بکل ما یکون معدا للتقامر، فإنه لا شبهه أن اللعب بالأمور المذکوره یعم بما کان مع المراهنه أو بدونها.

و قـد ناقش المصـنف فی ذلک بانصـراف المطلقات المـذکوره إلی صوره اللعب بآلات القمار مع الرهن. و قـد عرفت جوابه. و العجب منه (ره) أنه اسـتبعد الانصـراف فی روایه أبی الربیع الشامی [۱] النـاهیه عن الاقتراب من النرد و الشـطرنج. ثم التزم به فی المطلقـات المـذکوره! مع أنهمـا من بـاب واحـد، فإن النهی عن الاقتراب من النرد و الشـطرنج کنایه عن حرمه اللعب بهما. فشأن روایه أبی الربیع شأن المطلقات فی الانصراف و عدمه، و لکن الروایه ضعیفه السند.

و ثلاثه لا أنصباء لها: و هی المنیح و السفیح و الوغد.

أقول: إن ما ذکره فی المجمع من تقسـیم البعیر إلی العشـره لا یمکن تصدیقه، ضـروره اسـتحاله کونها مخرجا لتلک السهام، فان المخرج لها لا یکون أقل من ثمانیه و عشرین، کما عرفته من القاموس و غیره. نعم تنقسم العشره بغیر القسمه المذکوره.

[۱] عن أبی عبد اللّه «ع» قال: سـئل عن الشـطرنج و النرد؟ فقال: لا تقربوهما مجهوله لأبی الربیع. راجع ج ۲ ئل باب ۱۳۰ تحریم اللعب بالشطرنج مما یکتسب به ص ۵۶۷.

---

(۱) سوره المائده آیه: ۹۱.

(۲) فی ج ۲ کا

ص ۲۰۱. و ج ۱۰ الوافی ص ۳۶. و ج ۲ ئل باب ۶۳ تحریم کسب القمار ص ۵۴۶، و باب ۱۳۲ تحریم اللعب بالنرد و باب ۱۳۰ تحریم اللعب بالشطرنج ص ۵۶۷ مما یکتسب به. و ج ۲ المستدرک ص ۴۵۹.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۷۴

حرمه المراهنه علی اللعب

بغیر الآلات المعده للقمار المسأله الثالثه: المراهنه علی اللعب بغیر الآلات المعده للقمار، کالمراهنه علی حمل الحجر الثقیل، و علی المصارعه، و نطاح الکباش، و صراع البقر، و مهارشه الدیکه و مضاربتها، و المراهنه علی الطیور، و علی الطفره و نحو ذلک مما عدوها فی باب السبق و الرمایه من غیر الأفراد التی نص علی جوازها.

و الظاهر أنه لا خلاف فی الجمله بین الشیعه و أکثر العامه [۱] فی حرمه المراهنه علی اللعب مطلقا و إن کان بغیر الآلات المعده للقمار، نعم یظهر من الجواهر اختصاص الحرمه بما إذا کان اللعب بالآلات المعده له، و أما مطلق الرهان و المغالبه بغیرها فلا حرمه فیه. نعم تفسد المعامله علیه، و لا یملک الراهن الجعل، فیحرم علیه التصرف فیه.

و ذکر المصنف (ره) أن الظاهر إلحاقه بالقمار فی الحرمه و الفساد، بل صرح العلامه الطباطبائی (ره) فی مصابیحه بعدم الخلاف فی ذلک، ثم

قال المصنف: (و هو ظاهر کل من نفی الخلاف فی تحریم المسابقه فیما عدا المنصوص مع العوض، و جعل محل الخلاف فیها بدون العوض).

و توضیح کلامه أن الخلاف فی حکم المسابقه بدون الرهن فی غیر الموارد المنصوصه لا معنی له إلا فی الحرمه التکلیفیه، فإن الحرمه الوضعیه عباره عن فساد المعامله و عدم انتقال المال الی غیر مالکه، و المفروض أنه لیس هنا رهن لیقع الاختلاف فی

انتقاله الى غير مالكه و عدم انتقاله، فتعين أن يكون الخلاف فى هذه الصوره فى الحرمه التكليفيه فقط دون الحرمه الوضعيه.

و عليه فمقابله مورد الوفاق- أعنى حرمه المسابقه مع الرهن فى غير الموارد المنصوصه- بمورد الخلاف تقتضى أن يكون مورد الوفاق هو خصوص الحرمه التكليفيه، أو الأعم منها و من الحرمه الوضعيه. و أما تخصيص مورد الوفاق بخصوص الحرمه الوضعيه كما عرفته من ظاهر الجواهر فلا يلائم كلماتهم.

---

[۱] فى ج ۲ فقه المذاهب ص ۵۱ لا تصح المسابقه بجعل (رهان) فى غير الخيل و الجمال و الرمى إلا عن الشافعيه، فإنهم قالوا: تصح المسابقه بالرهان أيضا على البغال و الحمير و الفيله أيضا

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۷۵

و كيف كان فقد استدل القائلون بالحرمه و الفساد بوجوه:

الأول: الإجماع. و فيه أن دعواه فى المقام على الحرمه و إن لم تكن جزافيه كما عرفت، و لكنا لا نطمئن بكونه إجماعا تعبديا، بل من المحتمل القريب استناده إلى سائر الوجوه المذكوره فى المسأله.

الثانى: صدق مفهوم القمار عليه بغير عنايه و علاقه، فقد عرفت أن الظاهر من أهل العرف و اللغه أن القمار هو الرهن على اللعب بأى شى ء كان. و تفسيره باللعب بالآلات المعده للقمار دور ظاهر.

و يدل على ما ذكرناه ترادف كلمه القمار فى لغه الفرس لكلمه (برد و بأخت) بأى نحو تحقق، و من أوضح أفراده فى هذا الزمان الحظ و النصيب المعبر عن ذلك فى الفارسيه بلفظ (بليط آزمايش بخت) و إذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الداله على حرمه القمار و الميسر و الأزلام، و حرمه ما أصيب به من الأموال، غايه الأمر أن الموارد المنصوصه فى باب السبق و الرمايه

قد خرجت عن هذه المطلقات.

الوجه الثالث: الروايات الكثيره الظاهره فى حرمه الرهان على المسابقه فى غير الموارد المنصوصه: منها ما دل [۱] على نفار الملائكه عند الرهان و لعنها صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الريش و النصل، و لكن جميعه ضعيف السند.

---

[۱] فى ج ۱ كا ص ۳۴۱. و ج ۹ الوافى ص ۲۵. و ج ۲ ئل باب ۲ استحباب الرمى من السبق و الرمايه ص ۶۶۰: عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه «ع» قال: ليس شى ء تحضره الملائكه إلا الرهان و ملاعبه الرجل أهله. مجهوله لسعدان بن مسلم.

و فى ج ۹ الوافى ص ۲۵. و ج ۲ ئل باب ۱ استحباب إجراء الخيل من السبق ص ۶۶۰ عن الصدوق قال: قال الصادق «ع»: إن الملائكه لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الريش و النصل. مرسله.

و فى ج ۲ ئل باب ۳ ما يجوز السبق من الرمايه ص ۶۶۰ فى روايه العلاء بن سيابه عن رسول اللّه (ص) إن الملائكه تحضر الرهان فى الخف و الحافر و الريش و ما سوى ذلك فهو قمار. ضعيفه لابن سيابه.

و فى ج ۲ المستدرك ص ۵۱۶ فى روايه زيد النرسى تنفر- الملائكه- عند الرهان و إياكم و الرهان الإرهان الخف إلخ. مجهوله للنرسى. بل ربما يناقش فى انتساب الأصل المعروف اليه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۷۶

و منها ما عن تفسير العياشى [۱] من أن الميسر هو الثقل الخارج بين المتراهنين، فيدل على الحرمه وضعا و تكليفا، و عليه فلا وجه لحمله على الحرمه الوضعيه فقط، كما صنعه المحقق الايروانى، و لكنه ضعيف السند.

و منها ما دل [۲]

على أن كـل مـا قوم به فهو من الميسـر حتى اللعب بالجوز و اللوز و الكعاب، و معنى المقامره هو المراهنه على اللعب كما عرفته فى الهامش آنفا.

و منهـا روايه إسـحاق بن عمار [٣] الصـريحه فى حرمه المقـامره بـالجوز و البيض و حرمه أكلهمـا، فإنهـا دلت على تحقق القمار باللعب بغير الآلات المعده له.

و تدل على هذا أيضا الروايه المشـتمله على قى الإمام «ع» البيض الذى قامر به الغلام «و سيأتى الكلام فى هذه الروايه و بيان أنها ضعيفه السند».

---

[١] فى ج ٢ ئل باب ١٣٢ تحريم اللعب بـالنرد مما يكتسب به ص ٥٦٧ عن تفسـير العياشـى عن ياسر الخادم عن الرضا «ع» قال: سـألته عن الميسـر؟ قال: الثقل من كل شـى ء قال: و الثقل ما يخرج بين المتراهنين من الـدراهم. مجهوله لياسـر. على أن التفسـير المزبور لم يثبت اعتباره عندنا.

[٢] فى الباب المذكور من ج ٢ ئل. و ج ٢ كا ص ٢٠١. و ج ١٠ الوافى ص ٣٥ عن معمر بن خلاد عن أبى الحسن «ع» قال: النرد و الشطرنج و الأربعه عشر بمنزله واحده و كل ما قوم عليه فهو ميسر. صحيحه.

و فى ج ١ كا باب ٤٠ القمار من المعيشه ص ٣٦٢. و ج ١٠ الوافى ص ٣٥. و ج ٢ التهذيب ص ١١١. و ج ٢ ئل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧:

عن جابر عن ابى جعفر «ع» قال: لما أنزل اللّه على رسوله إنما الخمر و الميسر إلخ قيل:

يا رسول اللّه ما الميسر؟ قال: كلما تقوم به حتى الكعاب و الجوز. ضعيفه لعمرو بن شمر.

و فى ج ٢ المستدرك ص ٤٥٩ عن فقه الرضا «ع»

ما يدل على ذلك، و لكنه ضعيف.

[۳] فی ج ۱ كا باب ۴۰ القمار من المعيشه ص ۳۶۲. و ج ۱۰ الوافی ص ۳۵.

و ج ۲ التهذيب ص ۱۱۱. و ج ۲ ئل باب ۶۳ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ۵۴۷ عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبی عبد اللّه «ع»: الصبيان يلعبون بالجوز و البيض و يقامرون؟ فقال: لا تأكل منه فإنه حرام.

أقول: من جمله رجال السند فی هذه الروايه محمد بن أحمد النهدی، و قد رماه النجاشی بالاضطراب، و ضعفه ابن الغضائری، و وثقه الكشی، و عليه فلا بد من التوقف كما عليه العلامه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۷۷

و الحاصل: أن الرهن على اللعب بغير الآلات المعده للقمار حرام وضعا و تكليفا، فلا وجه لإنكار الحرمه التكليفيه، و الالتزام بخصوص الفساد، كما صنعه صاحب الجواهر.

و قد يستدل على ما ذهب اليه صاحب الجواهر بما فی صحيحه محمد بن قيس [۱] الوارده فی مؤاكله الشاه من أنه قال «ع»: (لا شی ء فی المؤاكله من الطعام ما قل منه أو كثر و منع غرامه فيه). بدعوى أن الامام «ع» لم يتعرض فيها لغير فساد المراهنه فی الطعام، و أنه ليس لها أثر يترتب عليها، و لو كانت المراهنه المزبوره محرمه تكليفا لردع عنها أيضا.

و أجاب المصنف عن ذلك بأن (هذا وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم، لأن التصرف فی هذا المال مع فساد المعامله حرام أيضا فتأمل). و توضيح كلامه: أن سكوت الامام «ع» عن بيان الحرمه فی جهه لا يستلزم ثبوت الجواز فيها، و إلا لكانت الروايه داله على جواز التصرف فی مال الغير بناء على فساد هذه المعامله،

لأن الإمام «ع» قد سكت عن بيان حرمته أيضا.

أقول: الظاهر أن الروايه أجنبيه عن المقام، و إنما هى مسوقه لبيان حكم عقد المؤاكله فى الطعام، فان مالك الشاه قد أباحها لأشخاص معينين بشرط متأخر، و هو

قوله إن أكلتموها فهى لكم)

. و اشترط عليهم الضمان إذا تخلف الشرط المذكور، و قال: (و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا). و قد حكم الامام «ع» بفساد هذه المعامله، و عدم ترتب الأثر عليها ب قوله لا شى ء فى المؤاكله). و أنها ليست من المعاملات التى أمضاها الشارع كما أمضى المزارعه و المضاربه و المساقاه و غيرها.

و على هذا فمفاد الروايه ينحل الى قضيتين: إحداهما موجبه، و هى إباحه الشاه بشرط متأخر إباحه مالكيه. و الثانيه سالبه، و هى عدم تحقق الإباحه المالكيه مع تخلف الشرط المذكور. و حكم القضيه الاولى هو الجواز وضعا و تكليفا من غير غرامه على الآكلين.

و حكم القضيه الثانيه هو عدم الجواز وضعا، لا تكليفا. فتثبت عليه غرامه الأكل، لكونه مشمولا لعمومات أدله الضمان، لا لأنها معامله خاصه توجب الضمان بنفسها.

و يدل على ذلك من الروايه أمران، أحدهما: قوله «ع»: (لا شى ء فى المؤاكله).

---

[۱] فى ج ۲ كا باب ۱۹ نوادر القضاء ص ۳۶۴. و ج ۲ التهذيب باب الزيادات من القضاء ص ۸۸. و ج ۹ الوافى أواخر القضاء ۱۶۹. عن محمد بن قيس عن أبى جعفر «ع» قال: قضى أمير المؤمنين «ع» فى رجل أكل و أصحاب له شاه فقال: إن أكلتموها فهى لكم و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا فقضى فيه أن ذلك باطل لا شى ء فى المؤاكله من الطعام ما قل منه و ما كثر و

منع غرامه فيه. صحيحه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۷۸

فإن ظاهره ان الصادر بين مالك الشاه و أصحابه إنما هو عقد المؤاكله فى الشاه.

و ثانيهما: قول المالك: (إن أكلتموها فهى لكم، و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا) فان ظاهره أن هذا القول من المالك صيغه لعقد المؤاكله، و أن المتعاملين بها يحاولون إيجاد معامله خاصه كسائر المعاملات المقرره فى الشريعه المقدسه.

و قد علم من الوجهين المذكورين: أن كلمه (آكل) فى قول السائل: (فى رجل آكل و أصحاب له شاه). إنما هو فعل ماض من باب المفاعله، و ليس باسم فاعل من الثلاثى المجرد، و لا فعل ماض منه كما هو واضح. و نظير هذه المعامله كثير الوقوع بين أهل العرف، فيقول أحدهم لصاحبه: إن أكلت كذا مقدارا من الثمره أو إن سكنت فى هذه الدار سنه واحده فليس عليك شى ء، و إلا فعليك كذا و كذا.

قوله ثم إن حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسده)

. أقول: حكم المأخوذ بالقمار و كذلك حكم المأخوذ بسائر المعاملات الفاسده هو وجوب رد عينه مع البقاء، ورد بدله من المثل أو القيمه مع التلف، و يأتى الكلام إنشاء اللّه على هذا فى البحث عن المقبوض بالعقد الفاسد.

قوله و ما ورد [۱] من قى الإمام (ع) البيض الذى قامر به الغلام.

أقول: لم يتوهم أحد و لا موقع للتوهم أيضا ان القى من جهه رد البيض الى المالك، فان آكل الحرام لا يجب عليه رد عينه و لو كان عالما عامدا فضلا عما إذا تناوله جاهلا، لأن الطعام بعد المضغ يعد فى العرف تالفا، خصوصا بعد وصوله إلى المعده، أما بعد القى فإنه يعد من القذارات

العرفيه، و إنمـا الوجه فى ذلـك هو تنزه الامام (ع) ان لا يصـير الحرام الواقعى جزءا من بـدنه، بل الظاهر من الروايه ان البيض قد اشتراه الغلام للإمام (ع) و لكنه قامر به فى الطريق، فلا موضوع هنا للضمان.

و لو سـلمنا ان الامـام (ع) لم يكن مالكـا للبيض فيمكن ان يقـال: إن الأـموال كلهـا للإمام (ع)، لأنه أولى بالناس من أنفسـهم، و يؤيده ما دل على ان الأرض و ما يخرج منها له (ع). و على هذين الوجهين ففى الامام البيض إنما هو لئلا يكون ما أصيب به

---

[۱] فى ج ۱ كا باب ۴۰ القمار من المعيشه ص ۳۶۲. و ج ۱۰ الوافى ص ۳۵.

و ج ۲ ئـل باب ۶۳ تحريـم كسب القمـار ممـا يكتسب به ص ۵۴۶: عن عبـد الحميـد بن سـعيد قـال: بعث أبو الحسن (ع) غلاما يشترى له بيضـا أو بيضتين فقامر بها فلما أتى به أكله فقال مولى له: إن فيه من القمار، قال: فـدعا بطشت فتقيأ فقاءه. مجهوله لعبد الحميد.

و ضعيفه لسهل.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۷۹

القمار جزءا من بدنه.

و كيف كان فقد أورد المصنف على الروايه (بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلا بناء على عدم إقدامه على المحرمـات الواقعيه الغير المتبـدله بـالعلم، لاـ جهلاـ و لاـ غفله، لأـن مـا دل على عـدم جواز الغفله عليه فى ترك الواجب و فعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه فى ذلك).

و يمكن ان يقال: إن الاعتراض على الروايه مبنى على كون علم الأئمه بالموضوعات حاضـرا عندهم من غير توقف على الإراده، و قد دلت عليه جمله من الروايات، كما أن علمهم بالأحكام كذلك.

و أما بناء

على ان علمهم بالموضوعات تابع لإرادتهم و اختيارهم (كما دلت عليه جمله أخرى من الروايات) فلا يتوجه الاشكال على الروايه، لإمكان صدور الفعل عنهم (ع) جهلا قبل الإراده. و لكن الذى يسهل الخطب أن البحث فى علم الامام من المباحث الغامضه، و الأولى رد علم ذلك الى أهله، كما ذكره المصنف (ره). على ان الروايه المذكوره ضعيفه السند.

حكم المسابقه بغير رهان فى ما عدا الموارد المنصوصه

قوله الرابعه المغالبه بغير عوض فى غير ما نص على جواز المسابقه فيه.

أقول:

المشهور بين الأصحاب هو عدم جواز المسابقه بغير رهان فى ما عدا الموارد المنصوصه، كالمصارعه، و حمل الأثقال، و الجرى على الاقدام، و كالمسابقه على السفن و البقر و الكلاب و الطيور، و المكث فى الماء، و حفظ الأخبار و الأشعار، و رمى البنادق، و الوقوف على رجل واحده و غيرها. و قد ذهب بعض الأصحاب و جمع من العامه [١] إلى الجواز.

و يمكن الاستدلال على الحرمه بوجوه:

الأول: دعوى الإجماع عليها، و قد ادعاه غير واحد من الأصحاب.

و فيه أن من المحتمل القريب استناده الى الوجوه الآتيه، فليس هنا إجماع تعبدى، و من هنا علله بعض الأعاظم من الأصحاب بعموم النهى عن المسابقه إلا فى ثلاثه.

---

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ نقل عن المذاهب الأربعه جواز المسابقه بدون رهن

الثانى: ما ورد فى جمله من الأحاديث [١] من نفى السبق إلا فى خف أو حافر أو نصل بدعوى أن السبق بالسكون مصدر لكلمه سبقه الى كذا أى تقدمه و خلفه و غلبه على كذا فيراد من نفيه نفى مشروعيه المسابقه و المغالبه و إن لم يكن فيها رهان. فيكون مفاده كمفاد لا رهبانيه و لا نجش فى الإسلام.

و

فيه أن ذلك إنما يتم لو كان المذكور هو السبق بسكون الباء، و لم يثبت ذلك، بل فى المسالك أن قراءه الفتح هى المشهور. و السبق بالفتح هو العوض الذى يتراهن عليه المتسابقون و عليه فلا تدل الروايه إلا على تحريم المراهنه فقط. بل قال المصنف: إنها (غير ظاهره فى فى التحريم أيضا، لاحتمال إراده فسادها. بل هو الأظهر، لأن نفى العوض ظاهر فى نفى استحقاقه، و إراده نفى جواز العقد عليه فى غايه البعد). و مع الإغضاء عن ثبوت قراءه الفتح، فالروايه مجمله، فلا يجوز التمسك بها إلا فى الموارد المتيقنه على أنها ضعيفه السند.

ثم إنه أورد المصنف على قراءه السكون بأنه (على تقدير السكون فكما يحتمل نفى الجواز التكليفى فيحتمل نفى الصحه، لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقه على العوض).

و فيه أولا: أن المسابقه بدون المراهنه كثيره فى نفسها. و ثانيا: أن غلبه الوجود بمجردها لا توجب الانصراف.

الثالث: أن مفهوم القمار صادق على مطلق المغالبه و لو بدون العوض، كما يدل عليه ما تقدم فى بعض الروايات من تسميه اللعب بالشطرنج بدون المراهنه قمارا، و عليه فتشمله الإطلاقات الداله على حرمه القمار.

و فيه أنك قد عرفت فيما سبق آنفا: أن الرهان مأخوذ فى مفهوم القمار، سواء كان اللعب بالآلات المعده له أم لا، فالمسابقه بغير المراهنه خارجه عن القمار موضوعا. و إطلاق القمار عليها أحيانا لا يدل على الحقيقه، فإنه أعم من الحقيقه و المجاز، و حرمه اللعب بالنرد و الشطرنج من جهه الأدله الخاصه، لا من جهه صدق مفهوم القمار عليه.

---

[١] فى ج ١ كا ص ٣۴١. و ج ٩ الوافى ص ٢۶. و ج ٢ ئل باب ٣ من كتاب السبق

ص ۶۶۰: عن عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه «ع» قال: سمعته یقول: لا- سبق إلا- فی خف أو حافر أو نصل: یعنی النضال. ضعیفه لمعلی بن محمد. و قد ذکرت هذه الروایه فی جمله من أحادیث العامه. راجع ج ۱۰ سنن البیهقی ص ۱۶.

و فی ج ۲ المستدرک ص ۵۱۷: عن دعائم الإسلام لا سبق إلا فی ثلاث: فی خف أو حافر أو نصل. مرسله. و عن الشهید الثانی إضافه الجناح.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۸۱

و لو سلمنا أن إطلاق القمار علی المسابقه الخالیه عن العوض علی سبیل الحقیقه فإن السیره القطعیه قائمه علی جوازها، کالسباحه و المصارعه و المکاتبه و المشاعره و غیرها، خصوصا إذا کان الفعل أمرا قریبا، کبناء المساجد و القناطر و المدارس، فان فی ذلک فلیتنافس المتنافسون.

الرابع: أنه قد علل تحریم اللعب بالنرد و الشطرنج فی بعض الأخبار المتقدمه فی الهامش آنفا: بأنه من اللهو و الباطل، و هو جار فیما نحن فیه أیضا، بل ورد من طرق الخاصه و العامه أن کل لهو المؤمن باطل إلا فی ثلاث (و قد تقدم فی الحاشیه) و هو بإطلاقه شامل للمقام، و قد تقدم أیضا أن (کلما ألهی عن ذکر اللّه فهو من المیسر). و من الواضح ان المسابقه و إن کانت بغیر عوض تلهی عن ذکر اللّه.

و فیه أنه لا- دلیل علی حرمه مطلق اللهو کما عرفت، و ستعرفه فی البحث عن حرمه اللهو فان کثیرا من الأمور لهو و هو لیس بحرام کاللعب بالأحجار و الأشجار و السبحه و اللحیه و أزرار الثوب و نحوها. علی أنه لا ملازمه بین ما نحن فیه و بین اللهو، فإن

النسبه بينهما هى العموم من وجه، إذ كثيرا ما تكون المسابقه للأغراض العقلائيه من تربيه البدن و معالجته و التنزه و التفريح كما هو واضح.

حرمه القياده

قوله السادسه عشره القياده حرام.

أقول: و هى فى اللغه السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطى المحرم، و قد يعبر عنها بكلمه الدياثه، و لا شبهه فى حرمتها وضعا و تكليفا بل ذلك من ضروريات الإسلام، و هى من الكبائر الموبقه و الجرائم المهلكه.

و فى مرسله الشيخ الورام «۱» عن النبى (ص) عن جبرئيل قال: (اطلعت على النار فرأيت فى جهنم و أديا يغلى فقلت: يا مالك لمن هذا؟ فقال: لثلاثه: المحتكرين و المدمنين للخمر و القوادين). و قد تقدم فى روايه سعد الإسكاف و غيرها «۲» تفسير الواصله و المستوصله بذلک.

و فى روايه ابن سنان «۳» عن حد القواد؟ قال «ع»: (يضرب ثلاثه أرباع حد الزانى

---

(۱) راجع ج ۲ ئل باب ۲۷ تحريم الاحتكار من آداب التجاره ص ۵۷۹.

(۲) ص ۱۹۹.

(۳) راجع ج ۳ ئل باب ۵ من حد القياده ص ۴۳۸.

خمسه و سبعين سوطا و ينفى من المصر الذى هو فيه). و فى بعض الأحاديث «۱»: (لا يدخل الجنه عاق و لا منان و لا ديوث). و فى عيون الأخبار «۲»: (و أما التى كانت تحرق وجهها و بدنها و هى تجر أمعاؤها فإنها كانت قواده). و قد ورد اللعن و التوعيد على القواد فى بعض الأحاديث [۱].

حرمه إتيان القائف و ترتيب الأثر على قوله

قوله السابعه عشره القيافه حرام فى الجمله.

أقول: القيافه فى اللغه [۲] معرفه الآثار و شبه الرجل بأخيه و أبيه، و الظاهر أنه لا شبهه فى جواز تحصيل العلم أو الظن بأنساب الأشخاص بعلم القيافه و بقول القافه، و لم يرد فى الشريعه المقدسه ما يدل على حرمه ذلک. و ما ورد فى حرمه إتيان العراف و القائف لا مساس

له بهـذه الصوره، و إنما المراد منه حرمه العمل بقول القافه، و ترتيب الأثر عليه كما سـيأتى، و مع الشك فى الحرمه و الجواز فى هذه الصوره يرجع الى الأصول العمليه.

ثم إنه لا ـ شـبهه فى حرمه الرجـوع الى القـائف و ترتيب الآثـار على قـوله، و فى الكفـايه لا ـ أعرف فيهـا الخلاـف. و فى المنتهى الإجماع على ذلك. خلافا لأكثر العامه [۳] فإنهم جوزوا

---

[۱] فى ج ۳ ئـل باب ۲۷ تحريم القيـاده من النكـاح المحرم ص ۴۴: عن إبراهيم بن زيـاد الكرخى قال: سـمعت أبا عبـد اللّه «ع» يقول: لعن اللّه الواصله و المستوصله، يعنى الزانيه و القواده.

و عن عقاب الاعمال عن رسول اللّه (ص) فى حديث قال: و من قال بين امرأه و رجل حرم اللّه عليه الجنه و مأواه جهنم و ساءت مصيرا و لم يزل فى سخط اللّه حتى يموت.

[۲] فى ج ۶ تـاج العروس ص ۲۲۸: و القـائف من يعرف الآثـار ج قـافه. و قـال ابن الأثير: القائف الـذى يتبع الآثار، و يعرفها، و يعرف شبه الرجل بأخيه و أبيه. و منه إن مجززا كان قائفا.

[۳] فى ج ۴ شـرح صحيح مسلم ص ۸۲: أثبت العمـل بالقـافه الشـافعى، و نفاه أبو حنيفه، و المشـهور عن مالك فى الإماء دون الحرائر، و روى عنه ابن وهب إثباته فى

---

(۱) راجع ج ۲ المستدرك باب ۲۳ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ۴۳۵.

(۲) راجع ج ۳ ئل باب ۱۱۷ جمله ما يحرم على النساء من مقدمات النكاح ص ۲۷.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۸۳

العمل بقول القافه استنادا إلى جمله من الروايات الوارده من طرقهم «و سنشير إليها».

و تدل على حرمه العمل بقول

القافه الآيات الداله على حرمه العمل بغير علم، و على حرمه اتباع الظنون، و أنها لا تغنى من الحق شيئا «و قد تقدمت هذه الآيات «۱»» فان نفى النسب عن شخص أو إلحاقه به بالاستحسانات الحاصله من ملاحظه أعضاء البدن على النحو الذى تقرر فى علم القيافه لا يتفق و القواعد الشرعيه، فإنه هدم لأحكام الإرث المترتبه على التوالد الشرعى، و أيضا قد ثبت فى الشريعه أن الولد للفراش، بل هو من القواعد المسلمه بين الفريقين، و العمل بالقيافه ينافيها فى كثير من الموارد.

و يضاف الى ما ذكرناه أن النسب إذا لم تقم على ثبوته أماره شرعيه فإن الاستصحاب يقتضى نفيه، و لا يجوز رفع اليد عنه إلا بالأمارات المعتبره شرعا، و ليست القيافه منها.

و أما ما ورد فى أحاديث العامه [۱] من العمل بقول القافه فلا يصلح أن يكون رافعا للاستصحاب، فإنه مضافا الى ضعف السند فيها أنه مناف لما ورد فى المنع عن العمل بعلم

الحرائر. و لا- خلاف عند القائلين بالقافه أنها إنما تكون فيما أشكل من الفراشين ثابتين كأمه يطؤها البائع و المشترى فى طهر واحد قبل الاستبراء من وطئ البائع، فتأتى بولد أكثر من سته أشهر من وطئ المشترى، و أقل من أقصى الحمل من وطئ البائع.

و إن ألحقه القائف بأحدهما لحق، و إلا- ترك الولد حتى يبلغ فينتسب الى من يميل اليه منهما و إن ألحقه القائف بهما فان مذهب عمر بن الخطاب و مالك و الشافعى يترك حتى يبلغ فينتسب الى من يميل اليه. و قال أبو ثور: يكون ابنا لهما. و قال الماجشون و محمد بن مسلمه المالكيان: يلحق بأكثرهما شبها.

و فى هامش ج ۱۰ سنن البيهقى

ص ۲۶۴. عن الثوری قال: إذا قال القافه الولد منهما لحق بهما و ورثهما و ورثاه.

[۱] منها ما عن عائشه إن النبی (ص) دخل علیها و هو مسرور تبرق أساریر وجهه فقال أ لم تسمعی ما قال مجزز المدلجی و رأی أسامه و زیدا نائمین و قد خرجت إقدامهما فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض.

راجع ج ۱۰ سنن البیهقی کتاب الدعوی و البینات ص ۲۶۲. و ج ۴ البخاری آخر کتاب الفرائض. و ج ۱ مسلم آخر الرضاع ص ۵۶۵. و ج ۲ سنن أبی داود کتاب الطلاق ص ۲۸۰. و ج ۲ سنن النسائی کتاب اللعان ص ۱۰۸. و ج ۸ جامع الترمذی مع شرح ابن العربی آخر باب الولاء و الهبه و الوصایا ص ۲۹۰. أساریر: الخطوط-

---

(۱) فی البحث عن حرمه الرشوه ص ۲۶۵

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۸۴

القیافه فی بعض أحادیث الشیعه [۱]. و فی روایه الجعفریات «۱» جعل من السحت أجر القافی و قد استشهد المصنف (ره) علی حرمه العمل بقول القافه بروایه زکریا بن یحیی [۲] الوارده فی قصه أبی الحسن الرضا «ع»، و إثبات بنوه ابنه الجواد «ع» و إمامته بالرجوع إلی القافه حیث زعموا ما کان فینا إمام قط حائل اللون.

و لکن لم نجد فی الروایه ما یستشهد به لذلک، بل الظاهر منها أن الشیعه أیضا کانوا یعتقدون بقضاء رسول اللّه (ص) بقول القافه، و أن الرضا «ع» لم ینکر علیهم ذلک.

نعم یرد علی الروایه وجوه، الأول: أنها ضعیفه السند.

الثانی: أنها مخالفه لضروره المذهب، فإنها اشتملت علی عرض أخوات الإمام و عماته علی القافه، و هو حرام لا یصدر من الإمام «ع». و توهم أن ذلک

من جهه الاضطرار و هو يبيح المحظورات توهم فاسد، إذ لم تتوقف معرفه بنوه الجواد للرضا «ع» على إحضار النساء.

الثالث: أن الجماعه الذين بغوا على الرضا «ع» لينفوا بنوه الجواد «ع» عنه لو كانوا معتقدين بامامه الرضا «ع» لما احتاجوا إلى القافه بعد إخباره بالبنوه.

التى تكون بالجبهه.

و فى إرشاد السارى فى شرح البخارى ص ۴۴۶: مجزز بضم الميم و كسر الجيم و الزاء الأولى المشدده و آخره زاء معجمه سمى بذلك لأنه كان يجز ناصيه الأسير فى الجاهليه و بطلقه. و قال العسقلانى فى ج ۱۲ فتح البارى ص ۴۴: لم أر من ذكر اسمه.

[۱] فى ج ۲ ئل باب ۵۴ تحريم إتيان القافه مما يكتسب به ص ۵۴۵: عن الخصال عن أبى بصير عن أبى عبد اللّه «ع» قال: قلت: فالقيافه؟ قال: ما أحب أن تأتيهم- الى أن قال «ع»-: القيافه فضله من النبوه ذهبت فى الناس حين بعث النبى (ص).

[۲] جاء إخوه الرضا «ع» اليه فقالوا له: (ما كان فينا إمام قط حائل اللون، فقال لهم الرضا «ع»: هو ابنى، قالوا: فان رسول اللّه (ص) قد قضى بالقافه فبيننا و بينك القافه، قال: ابعثوا أنتم إليهم و أما أنا فلا و لا تعلموهم لما دعوتموهم- إلى أن قال-: ثم جاؤا بأبى جعفر «ع» فقالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه، فقالوا: ليس ههنا أب و لكن هذا عم أبيه و هذا عمه و هذه عمته و إن يكن له ههنا أب فهو صاحب البستان فان قدميه و قدميه واحده، فلما رجع أبو الحسن «ع» قالوا: هذا أبوه). مجهوله لزكريا بن يحيى.

---

(۱) راجع ج ۲ المستدرك باب ۲۳ تحريم إتيان القافه مما يكتسب

به ص ۴۳۴.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۸۵

حرمه الکذب

اشاره

قوله الثامنه عشره: الکذب حرام بضروره العقول و الأدیان، و یدل علیه الأدله الأربعه.

أقول: لا شبهه فی حرمه الکـذب، فإنه من قبائـح الـذنوب، و فواحش العیوب بل هو مفتاح الشـرور، و رأس الفجور، و من أشـد الجرائم، و أکبر الکبائر و حرمته من ضروریات مذهب الإسلام، بل جمیع الأدیان، و قد استدل علیها المصنف بالأدله الأربعه.

أما الکتاب و السنه الوارده لدی الخاصه «۱» و العامه «۲» فی ذلک فذکرهما مما لا یحصی.

و أما الإجماع فمن المحتمل القریب، بل المقطوع به أنه مستند الی الکتاب و السنه، فلا یکون هنا إجماع تعبدی، کما هو واضح.

و أمـا العقـل فإنه لا یحکم بحرمه الکـذب بعنوانه الأولی مع قطع النظر عن ترتب المفسـده و المضـره علیه، و کیف یحکم العقل بقبـح الإخبار بالأخبار الکاذبه التی لا تترتب علیها مفسـده دنیویه أو أخرویه. نعم إذا ترتب علیه شـی ء من تلک المفاسد، کقتل النفوس المحترمه و هتـک الأـعراض المحترمه، و نهب الأـموال، أو إیـذاء النـاس و ظلمهم، و نحوهـا من العنـاوین المحرمه، فإن ذلک محرم بضروره العقل، و لکنه لا یختص بالکذب، بل یجری فی کل ما استلزم شیئا من الأمور المذکوره و لو کان صدقا.

الکذب من الکبائر

قوله أحدهما فی أنه من الکبائر.

أقول: قـد عرفت فی مبحث الغیبه تحقیق الحال فی کون معصیه کبیره. و قـد اسـتدل المصـنف علی کون الکذب من الکبائر فی الجمله بعده من الروایات:

منها روایتا الأعمش و عیون الأخبار «۳» حیث جعل الامام «ع» الکذب من الکبائر

---

(۱) راجع أصول الکـافی بهـامش ج ۲ مرآه العقـول ص ۳۲۴. و ج ۳ الوافی ص ۱۵۷. و ج ۲ ئل باب ۱۳۸ تحریم الکذب من عشره الحج ص ۲۳۳. و

ج ۲ المستدرک ص ۱۰۰.

(۲) راجع ج ۱۰ سنن البیهقی ص ۱۹۵. و ج ۳ إحیاء العلوم ص ۹۳.

(۳) راجع ج ۲ ئل باب ۴۵ تعیین الکبائر من جهاد النفس ص ۴۶۵.

فی هاتین الروایتین. و فیه أنهما و إن کانتا ظاهرتین فی المقصود، و لکنهما ضعیفه السند [۱] و منها قوله «ع» فی روایه عثمان بن عیسی [۲]: (إن اللّه جعل للشر أقفالا و جعل مفاتیح تلک الأقفال الشراب و الکذب شر من الشراب).

و فیه أولا: أنها ضعیفه السند. و ثانیا: أنها مخالفه للضروره، إذ لا یلتزم فقیه، بل و لا متفقه بأن جمیع أفراد الکذب شر من شرب الخمر، فإذا دار الأمر فی مقام الاضطرار بین ارتکاب طبیعی الکذب- و لو بأن یقول المکره (بالفتح): إن عمر فلان مائه سنه مع أنه ابن خمسین- و بین شرب الخمر فلا یحتمل أحد ترجیح شرب الخمر علی الکذب.

و مما ذکرناه ظهر الجواب عما دل [۳] علی أن المؤمن إذا کذب بغیر عذر کتب اللّه علیه بتلک الکذبه سبعین زنیه أهونها کمن یزنی مع أمه. و من الواضح أن الزناء بالأم من أکبر الکبائر، فکک، علی أن هذه الروایه أیضا ضعیفه السند. و یضاف الی ذلک ما ذکرناه فی مبحث الغیبه، و هو أن کل واحد من الذنوب مشتمل غالبا علی خصوصیه لا توجد فی غیره، و کونه أشد من غیره فی هذه الخصوصیه لا یستلزم کونه أشد منه فی جمیع الجهات.

نعم قد یکون بعض أفراد الکذب أشد من شرب الخمر و الزناء، کالکذب علی اللّه، و علی رسوله، و کالکذب لقتل النفس المحترمه، و لإثاره الفتنه و نحوها، و لا

مضایقه فی جعله حینئذ من الکبائر.

و منها ما عن العسکری «ع» «۱» فإنه قال: (جعلت الخبائث کلها فی بیت و جعل مفتاحها الکـذب). بـدعوی أن ما یکون مفتاحا للخبائث کلها لا بد و أن یکون کبیره.

و فیه أولا: أن الروایه ضعیفه السند. و ثانیا: لا ملازمه بین کون الشی ء مفتاحا للخبائث و بین کونه معصیه فضلا عن کونه من الکبائر، فإنه قد یکون الشی ء غیر محرم، و مع ذلک یکون مفتاحا للحرام، کالشبهات و مقدمات الحرام، و علیه فشأن هذه الروایه شأن الروایات الآمره بالاجتناب عن الشبهات، فهی غیر داله علی حرمه الکذب فضلا عن

---

[۱] أما روایه العیون فلما تقدم فی ص ۲۴۳. و أما روایه الأعمش فلأحمد بن یحیی ابن زکریا و غیره.

[۲] ضعیفه لعثمان بن عیسی. راجع کا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۳۲۵. و ج ۳ الوافی ص ۱۵۷. و ج ۲ ئل باب ۱۳۸ تحریم الکذب من عشره الحج ص ۲۳۳.

[۳] مرسله. راجع ج ۲ المستدرک ص ۱۰۰.

---

(۱) راجع ج ۳ من ج ۱۵ البحار ص ۴۳.

کونه من الکبائر.

قوله و یمکن الاستدلال علی کونه من الکبائر بقوله تعالی «۱»: «إِنَّمٰا یَفْتَرِی الْکَذِبَ الَّذِینَ لٰا یُؤْمِنُونَ بِآیٰاتِ اللّٰهِ».

أقول: وجه الدلاله أنه تعالی جعل الکاذب غیر مؤمن بایات اللّه کافرا بها.

و فیه أن الآیه و إن کانت ظاهره الدلاله علی کون الکذب المذکور فیها من الکبائر، و لکن الظاهر من ملاحظه الآیه و ما قبلها أن المراد بالکاذبین فی الآیه الشریفه هم الذین یفترون علی اللّه و علی رسوله فی آیات اللّه، کالیهود و المشرکین، لزعمهم أن ما جاء به النبی (ص) کله من تلقاء

نفسه و مفتریات شخصه، و قد رد اللّه کلامهم علیهم بقوله عز من قائل: (إِنَّمٰا یَفْتَرِی الْکَذِبَ). و علی هذا فالکذابون المذکورون فی الآیه لم یؤمنوا باللّه و برسوله و بالمعاد من الأول، لا أن الکذب أوجب خروجهم عن الإیمان لکی تدل الآیه علی مقصد المصنف.

قوله کونه من الکبائر من غیر فرق بین أن یترتب علی الخبر الکاذب مفسده و أن لا یترتب علیه شی ء أصلا.

أقول: ذهب المصنف تبعا لظاهر الفاضلین و الشهید الثانی الی أن الکذب مطلقا من الکبائر، سواء ترتبت علیه مفسده أم لا، و استند فی رأیه هذا إلی الإطلاقات المتقدمه التی استدل بها علی کون الکذب من الکبائر، ثم أیده بقول النبی (ص) فی وصیته [۱] لأبی ذر رضوان اللّه علیه: (ویل للذی یحدث فیکذب لیضحک به القوم ویل له ویل له ویل له). بدعوی أن الأکاذیب المضحکه لا یترتب علیها الإیقاع فی المفسده إلا نادرا.

و الوجه فی جعلها من المؤیدات ما ذکره المصنف فی مبحث الکبائر من رسالته فی العداله و هو أن من الموازین التی تعد به الخطیئه کبیره ورود (النص المعتبر علی أنها مما أوجب اللّه علیها النار). و من الواضح أن الوصیه المذکوره ضعیفه السند.

أقول: قد عرفت أن الإطلاقات المتقدمه لا تنهض لإثبات المطلوب، إما لضعف السند فیها، أو لضعف الدلاله، و کذلک الشأن فی روایه أبی ذر، فهی و إن کانت ظاهره فی المقصود، و لکن قد عرفت أنها ضعیفه السند.

و التحقیق أنه لا دلیل علی جعل الکذب مطلقا من الکبائر، بل المذکور فی روایه أبی

---

[۱] راجع ج ۲ ئل باب ۱۴۰ تحریم الکذب فی الصغیر من عشره الحج ص ۲۳۴.

و ج ۱۴ الوافی ص

۵۶. ضعیفه بأبی الفضل و رجاء و ابن میمون أو شمون.

---

(۱) سوره النمل، آیه: ۱۰۷.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۸۸

خدیجه [۱]: (الکذب علی اللّه و علی رسوله و علی الأوصیاء (ص) من الکبائر) فإن الظاهر منها أنها مسوقه للتحدید، و بیان أن الکذب الذی یعد کبیره إنما هو الکذب الخاص، و علیه فتقید بها المطلقات المتقدمه الظاهره فی کون الکذب بمطلقه من الکبائر بناء علی صحتها من حیث السند و الدلاله، و لکن روایه أبی خدیجه المذکوره ضعیفه السند.

و فی مرسله الفقیه «۱»: (من قال علی ما لم أقله فلیتبوأ مقعده من النار). فان الظاهر منها أن الکذب علی الرسول من الکبائر بناء علی تفسیر الکبیره بما أوعد اللّه علیه النار فی الکتاب العزیز أو فی السنه المعتبره. و علیه فیدخل فیه الکذب علی اللّه و علی أوصیائه «ع» لملازمتهما للکذب علی النبی (ص)، و لکن الروایه ضعیفه السند.

و فی بعض الأحادیث «۲» أن شهاده الزور و الیمین الغموس «الکاذبه التی یتعمدها صاحبها» من الکبائر.

و مما یؤید أن الکذب لیس مطلقا من الکبائر ما ورد فی مرسله سیف بن عمیره «۳» من التحذیر عن الکذب الصغیر و الکبیر، فان انقسام الکذب الی الصغیر و الکبیر یدل علی عدم کونه مطلقا من الکبائر إلا أن الروایه مرسله.

و فی روایه ابن الحجاج [۲] ما یشعر بعدم کون الکذب مطلقا من الکبائر.

---

[۱] ضعیفه بمحمد بن علی. راجع ج ۳ الوافی ص ۱۷۵. و ج ۲ ئل باب ۴۵ تعیین الکبائر من جهاد النفس ص ۴۶۴. و فی ج ۳ الوافی ص ۱۵۷. و کا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۳۲۵. و ج ۲ ئل باب ۱۳۹

تحریم الکذب علی اللّه من عشره الحج ص ۲۳۳ بسند آخر عن أبی خدیجه عن أبی عبد اللّه «ع» الکذب علی اللّه و علی رسوله من الکبائر. ضعیفه.

[۲] قال: قلت لأبی عبد اللّه «ع»: الکذاب هو الذی یکذب فی الشی ء قال: لا من أحد إلا یکون ذلک منه و لکن المطبوع علی الکذب. حسنه لإبراهیم بن هاشم. راجع کا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۳۲۵. و ج ۲ ئل باب ۱۳۸ تحریم الکذب من عشره الحج ص ۲۳۳.

أقول: المطبوع علی الکذب المجبول علیه بحیث صار عاده له، و من لا یکون

---

(۱) راجع المصدر المزبور من ج ۲ ئل ص ۲۳۴.

(۲) راجع الباب ۴۵ المتقدم من ج ۲ ئل ص ۴۶۳.

(۳) راجع کا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۳۲۴. و ج ۳ الوافی ص ۱۵۷. و ج ۲ ئل باب ۱۴۰ تحریم الکذب فی الصغیر و الکبیر من عشره الحج ص ۲۳۴.

و لکن الذی یعظم الخطب ما تقدمت الإشاره إلیه فی مبحث الغیبه من أنه لا أثر لهذه المباحث، فان الذنوب کلها کبیره و إن کان بعضها أکبر من بعض، و لذا اختلفت الاخبار فی تعدادها. و لو سلمنا انقسامها إلی الصغیره و الکبیره فإن جمیعها مضره بالعداله، فإن العداله هی الاستقامه و الاعتدال، فأی ذنب ارتکبه المکلف فإنه یوجب الخروج عنها.

حرمه الکذب فی الهزل و الجد

هل یحرم الکذب مطلقا و إن کان صادرا بعنوان الهزل، أو تختص حرمته بالکذب الجدی؟ فنقول: إن الکذب المسوق للهزل علی قسمین: فإنه قد یکون الهازل بکذبه مخبرا عن الواقع، و لکن بداع المزاح و الهزل من دون أن یکون إخباره مطابقا للواقع، کأن یخبر أحدا

بقدوم مسافر له أو حدوث حادث أو وصول حاجه ليغتر المخاطب بقوله، فيرتب عليه الأثر، فيضحك منه الناس، و هذا لا شبهه فى كونه من الكذب، فإنه عباره عن الخبر غير الموافق للواقع، و اختلاف الدواعى لا يخرجه عن واقعه و حقيقته، و إذن فيكون مشمولا لما دل على حرمه الكذب.

و قد يكون الكلام بنفسه مصداقا للهزل، بحيث يقصد المتكلم إنشاء بعض المعانى بداعى الهزل المحض من غير أن يقصد الحكايه عن واقع ليكون إخبارا، و لا يستند الى داع آخر من دواعى الإنشاء.

و مثاله أن ينشئ المتكلم وصفا لأحد من حضار مجلسه بداعى الهزل، كإطلاق البطل على الجبان و الزكى على الأبله و العالم على الجاهل، و هذا لا دليل على حرمته مع نصب القرينه عليه كما استقر به المصنف.

و الوجه فى ذلك هو أن الصدق و الكذب إنما يتصف بهما الخبر الذى يحكى عن المخبر به، و قد عرفت: أن الصادر عن الهازل فى المقام ليس إلا الإنشاء المحض، فيخرج عن حدود الخبر موضوعا.

و قد يقال: بالحرمه هنا أيضا، لإطلاق جمله من الروايات: منها مرسله سيف المتقدمه، فإنها ظاهره فى وجوب الاتقاء عن صغير الكذب و كبيره فى الجد و الهزل على وجه الإطلاق و فيه مضافا الى كونها ضعيفه السند، أن إنشاء الهزل خارج عن الكذب موضوعا كما عرفت، فلا يشمله ما دل على حرمه الكذب. و من هنا ظهر الجواب عن التمسك بروايه

كذلك لا يصدق عليه الكذاب الذى من الصيغ المبالغه، و هو واضح.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٩٠

أبى ذر المتقدمه من إثبات الويل لمطلق الكاذب، كما ظهر الجواب عن روايه الحارث الأعور [١] على أن كلمه (لا يصلح)

فيها ظاهره فى الكراهه المصطلحه دون الحرمه، كما أن قوله «ع» فى روايه الأصبغ [۲]: (لا يجد العبد طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجده).

لا ـ يستفاد منه أزيد من الكراهه، فإن المكروهات مانعه أيضا عن وجدان المؤمن طعم إيمانه و كذلك ظهر الجواب عن روايه الخصال [۳].

بيان حقيقه الوعد و اقسامه

اشاره

قوله و كيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد فى الكذب)،

أقول: لا ـ بأس بتوضيح حقيقه الوعد، و بيان حكم الخلف فيه. أما حقيقه الوعد فإنه يتحقق بأحد أمور ثلاثه، الأول: أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشى ء، كأن يقول لواحد: إنى عازم على أن أعطيك درهما، أو انى ملتزم بالمجى ء الى ضيافتك، أو على إعظامك و إكرامك، و لا شبهه فى كون هذا من أفراد الخبر، غايه الأمر أن المخبر به من الأفعال النفسانيه أعنى العزم على الفعل الخارجى نظير الإخبار عن سائر الأمور النفسانيه من العلم و الظن و الشك و الوهم. و عليه فان كان حين الإخبار عازما فهو صادق و إلا فهو كاذب، فتشمله أدله حرمه الكذب، و يكون خارجا عن المقام.

الثانى: أن ينشئ المتكلم ما التزمه بنفس الجمله؟؟ التى تكلم بها بأن يقول: لك على كذا درهما أو دينارا أو ثوبا، و نظيره صيغ النذر و العهد، كقولك للّه علىّ ان أفعل كذا، و لا ريب ان مثل هذه الجمل إنشائيه محضه، فلا تتصف بالصدق، و لا بالكذب بالمعنى المتعارف، بل الصدق و الكذب فى ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام و عدم الوفاء به.

الثالث: ان يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل، كقوله: أجيئك غدا، أو أعطيك

---

[۱] عن على «ع» قال: لا يصلح الكذب جد و هزل. ضعيفه بأبى وكيع. راجع ج ۲

ئل باب ۱۴۰ تحريم الكذب فى الصغير و الكبير من عشره الحج ص ۲۳۴.

[۲] مجهوله لقاسم بن عروه. راجع كا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۳۲۵. و ج ۳ الوافى ص ۱۵۷. و الباب ۱۴۰ المذكور من ج ۲ ئل ص ۲۳۴.

[۳] عن رسول اللّه (ص) قال: أنا زعيم بيت فى ربض الجنه و بيت فى وسط الجنه و بيت فى أعلى الجنه لمن ترك المراء و إن كان محقا و لمن ترك الكذب و إن كان هازلا و لمن حسن خلقه. مجهوله. راجع ج ۱۵ البحار كتاب الكفر ص ۴۳.

درهما بعد ساعه، أو أدعوك إلى ضيافتى بعد شهر، و هذه جمل خبريه بالحمل الشائع و لكنها مخبره عن أمور مستقبله، كسائر الجمل الخبريه الحاكيه عن الحوادث الآتيه، كالإخبار عن قدوم المسافر غدا، و عن نزول الضيف يوم الجمعه، و عن وقوع الحرب بين السلاطين بعد شهر. و لا شبهه فى انصاف هذا القسم من الوعد بالصدق و الكذب، فإنها عباره عن موافقه الخبر للواقع و عدم موافقته له من غير فرق بين أنواع الخبر، و هو واضح.

و أما حرمه الكذب هنا فان تنجزها يتوقف على عدم إحراز تحقق المخبر به فى ظرفه، فيكون النهى عنه منجزا ح. و أما لو أحرز حين الإخبار تحقق الوفاء بوعده فى ظرفه، و لكن بدا له، أو حصل له المانع من باب الاتفاق، و أصبح مسلوب الاختيار عن الإتمام و الإنهاء لم تكن الحرمه منجزه و إن كان إخباره هذا فى الواقع كذبا. و أما حكم المقام من حيث خلف الوعد فسيأتى التكلم عليه.

و من هنا اتضح أن النسبه بين حرمه

الکـذب و بین خلف الوعـد هی العموم من وجه، فإنه قـد یتحقق الکـذب المحرم حیث لا مورد لخلف الوعد، و قد یوجد خلف الوعد حیث لا یوجد الکذب المحرم، و قد یجتمعان.

و قـد ظهر من مطاوی ما ذکرناه ان الإخبار إذا کان عن الأمور المسـتقبله کان صـدق الخبر و کـذبه منوطین بتحقق المخبر به فی ظرفه علی نحو الشرط المتأخر و عدم تحققه فیه.

و علیه فـإذا کـان عازمـا علی الوفاء بوعـده حین الإخبار فهل یجب علیه البقاء علی عزمه هـذا ما لم یطرأ علیه العجز صونا لکلامه عن الاتصاف بالکذب، أو لا یجب علیه ذلک؟

الظـاهر هو الثانی، فإنه لا دلیل علی وجوب إتمام العزم، و علی حرمه العـدول عنه لکی لا یتصف کلامه السابق بالکـذب، و نظیر ذلـک الإخبار عن عزمه علی إیجاد فعل فی الخارج، کإراده السـفر و نحوه، و لم یتوهم احـد وجوب البقاء علی عزمه السابق لئلا یتصف کلامه بالکـذب علی نحو الشـرط المتأخر، و اما الأدله الناهیه عن الکـذب فهی مختصه بالکذب الفعلی، فلا تشـمل غیره کما سیأتی.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۹۲

خلف الوعد

قد عرفت: ان حقیقه الوعد إنما تتحقق بأحد أمور ثلاثه. و اما المراد من خلفه فهو نقض ما التزم به و ترک ما وعده و عدم إنهائه و إتمامه. فهل هذا حرام أم لا؟ قد یقال بالحرمه بدعوی انه من افراد الکذب، فیکون مشمولا لعموم ما دل علی حرمته.

و لکنها دعوی جزافیه، فإن ما دل علی حرمه الکذبه یختص بالکذب الفعلی الابتدائی، فلا یشـمل الکذب فی مرحله البقاء، و إن شئت قلت: المحرم إنما هو إیجاد الکلام الکاذب لا إیجاد صفه الکذب فی کلام سابق.

و نظیر ذلک

ما حققناه فى كتاب الصلاه فى البحث عن معنى الزياده فى المكتوبه، و قلنا:

إن المراد بها هو الزياده الابتدائيه: أى الشى ء الذى لا يطابق المأمور به حين صدوره من الفاعل، بحيث إذا وجد لم يوجد إلا بعنوان الزياده.

و عليه فإذا أوجد المصلى شيئا فى صلاته بعنوان الجزئيه أو الشرطيه، ثم بدا له ما أخرجه عن عنوانه الأولى، و ألحقه بالزياده لم يكن محكوما بحكم الزياده فى الفريضه، فلا تشمله قوله «ع» «۱»: (من زاد فى صلاته فعليه الإعاده).

و كذلك فى المقام، فان ما دل على حرمه الكذب مختص بالكذب الابتدائى الفعلى المعنون بعنوان الكذب حين صدوره من المتكلم. اما إذا وجد كلام فى الخارج، و هو غير متصف بالكذب، و لكن عرض له ما ألحقه بالكذب بعد ذلك فلا يكون حراما، لانصراف ما دل على حرمه الكذب عنه و إن صدق عليه مفهوم الكذب حقيقه من حيث مخالفه المتكلم لوعده و عدم جريه على وفق عهده، و لذا يطلق عليه وعد كاذب و وعد مكذوب، كما يطلق على الوفاء به وعد صادق و وعد غير مكذوب.

و قد استدل على حرمه مخالفه الوعد على وجه الإطلاق بالأخبار الكثيره [۱] الداله

---

[۱] فى كا بهامش ج ۲ مرآه العقول باب خلف الوعد ص ۳۵۴. و ج ۳ الوافى ص ۱۵۷. و ج ۲ ئل باب ۱۰۹ استحباب الصدق فى الوعد من عشره الحج ص ۲۲۲:

عن هشام بن سالم قال: سمعت أبا عبد اللّه «ع» يقول: عده المؤمن أخاه نذر لا كفاره له فمن أخلف فبخلف اللّه بدأ و لمقته تعرض و ذلك قوله تعالى: يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مٰا لٰا تَفْعَلُونَ إلخ. حسنه لإبراهيم بن

هاشم. المقت الغضب

---

(۱) راجع ج ۱ ئل باب ۱۹ بطلان الفريضه بالزياده من الخلل ص ۵۱۴.

على وجوب الوفاء به.

أقول: الروايات الوارده فى هذا المقام كثيره جدا، و كلها ظاهره فى وجوب الوفاء بالوعد، و حرمه مخالفته، و لم نجد منها ما يكون ظاهرا فى الاستحباب. و لكن خلف الوعد حيث كان يعم به البلوى لجميع الطبقات فى جميع الأزمان، فلو كان حراما لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرمات بينهم، مع ما عرفت من كثره الروايات فى ذلك، و كونها بمرأى منهم و مسمع، و مع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به و كراهه مخالفته حتى المحدثين منهم كصاحبى الوسائل و المستدرك و غيرهما مع جمودهم على ظهور الروايات، و ذلك يدلنا على أنهم اطلعوا فى هذه الروايات على قرينه الاستحباب، فأعرضوا عن ظاهرها.

و لكنا قد حققنا فى علم الأصول أن إعراض المشهور عن العمل بالروايه الصحيحه لا يوجب وهنها، كما أن عملهم بالروايه الضعيفه لا يوجب اعتبارها، إلا إذا رجع إعراضهم الى تضعيف الروايه، و رجع عملهم الى توثيقها. و إذن فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكوره على كثرتها، و حملها على الاستحباب.

و لكن الذى يسهل الخطب أن السيره القطعيه بين المتشرعه قائمه على جواز خلف الوعد، و على عدم معامله من أخلف بوعده معامله الفساق. و لم نعهد من أعاظم الأصحاب ان ينكروا على مخالفه الوعد كانكارهم على مخالفه الواجب و ارتكاب الحرام، فهذه السيره القطعيه تكون قرينه على حمل الأخبار المذكوره على استحباب الوفاء بالوعد، و كراهه مخالفته نعم الوفاء به و الجرى على طبقه من مهمات الجهات الأخلاقيه، بل ربما توجب مخالفته سقوط

الشخص عن الاعتبار فی الأنظار، لحکم العقل و العقلاء علی مرجوحیته.

و مع ذلک کله فرفع الید عن ظهور الروایات، و حملها علی الاستحباب یحتاج إلی الجرأه و الأوفق بالاحتیاط هو الوفاء بالوعد.

و قد یستدل علی الحرمه أیضا بقوله تعالی «۱»: (لِمَ تَقُولُونَ مٰا لٰا تَفْعَلُونَ کَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّٰهِ أَنْ تَقُولُوا مٰا لٰا تَفْعَلُونَ). حیث قیل «۲»: (کبر أن تعدوا من أنفسکم ما لا تفون

و عن شعیب العقرقوفی عن أبی عبد اللّه «ع» قال: قال رسول اللّه (ص): من کان یؤمن باللّه و الیوم الآخر فلیف إذا وعد. حسنه لإبراهیم.

و غیر ذلک من الروایات المذکوره فی المصدر المذکور من ئل و ج ۲ المستدرک ص ۸۵ و ص ۹۲. و ج ۲ ئل باب ۱۲۲ وجوب أداء حق المؤمن من عشره الحج.

---

(۱) سوره الصف، آیه: ۲.

(۲) ج ۵ مجمع البیان ط صیدا ص ۲۷۸.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۹۴

به مقتا عند اللّه). و قد استشهد الامام «ع» بهذه الآیه أیضا علی ذلک فی بعض الروایات المتقدمه فی الحاشیه.

و فیه ان الآیه أجنبیه عن حرمه مخالفه الوعد فإنها راجعه إلی ذم القول بغیر العمل و علیه فموردها أحد الأمرین علی سبیل مانعه الخلو.

الأول: ان یتکلم الإنسان بالأقاویل الکاذبه بأن یخبر عن أشیاء مع علمه بکذبها و عدم موافقتها للواقع و نفس الأمر، فإن هذا حرام بضروره الإسلام کما تقدم.

الثانی: موارد الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر: بأن یأمر الناس بالمعروف، و یترکه هو، و ینهاهم عن المنکر، و یرتکبه، و هذا هو الظاهر من الآیه، و من الطبرسی فی تفسیرها «۱».

و علیه فشأن الآیه شأن قوله تعالی «۲»: (أَ تَأْمُرُونَ النّٰاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ

أَنْفُسَكَمْ).

و هـذا أيضـا حرام بالضـروره بـل هو أقوى من الأـمر بـالمنكر و النهى عن المعروف بـالقول، لكونه ترويجا للباطل بالعمل، و من البـديهى أن تـأثيره فى الترويـج أقوى من تـأثير القول فيه و امـا الوعيـد فمن حيث القاعـده يجرى فيه ما جرى فى الوعـد إنشاء و إخبارا، و اما من حيث الروايات فلا تشـمله الأحاديث المتقدمه فى الحاشيه الظاهره فى الوجوب، بداهه انه لا يجب الوفاء بالوعيد قطعا، بل قد يحرم ذلک فى بعض الموارد جزما.

خروج المبالغه عن الكذب موضوعا

قوله ثم إنه لا ينبغى الإشكال فى أن المبالغه فى الادعاء و إن بلغت ما بلغت ليست من الكذب.

أقول: إذا كانت المبالغه بالزياده على الواقع كانت كذبا حقيقه، كما إذا اعطى زيدا درهما فيقول: أعطيته عشره دراهم، أو إذا زار الحسـين (ع) أو بقيه المشاهـد المشـرفه أو الكعبه المكرمه مره واحـده فيقول: زرت عشـرين مره، و من هـذا القبيـل تأديه المعنى بلفظ واحـد موضوع للكثره و المبالغه، كإطلاق الضـراب على الضارب، فإنه إخبار عن الكثره بالهيئه. نعم لو قامت قرينه خارجيه على إراده الواقع، و كون استعمال اللفظ فيه لأجل المبالغه فقط لما كان كذبا.

و مثله ما هو متعارف بين المتحاورين من استعمال بعض الفصول من الاعداد فى مقام

---

(۱) ج ۵ مجمع البيان ص ۲۷۸.

(۲) سوره البقره، آيه: ۴۱.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۹۵

التكثير و الاهتمام، كلفظ سـبع أو سـبعين أو ألف، فيقول المولى لعبـده مثلا: لو اعتـذرت منى ألف مره لما قبلت عـذرك، و من ذلـک قوله تعالى «۱»: (إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُـمْ سَـبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ). كمـا ذكره الطبرسـى [۱] فـإن الغرض من الآـيه هو نفى الغفران رأسا.

و تجوز المبالغه أيضا بالتشبيه و الاستعاره،

كتشبيه الرجل العالم بالبحر المواج، و تشبيه الوجه الحسن بفلقه القمر، و كالكنايه عن الجود بكثره الرماد، و هزال الفصيل، و جبن الكلب، و استعاره الأسد و السيف البتار للرجل الشجاع، و لا يعد شى ء منها كذبا، و كيف و القرآن الكريم و خطب الأئمه و كلمات الفصحاء مشحونه بذلك، بل ربما تكون هذه الخصوصيات و أمثالها موجبه لقوه الكلام، و وصوله الى حد الاعجاز أو ما يقرب منه.

و الوجه فى خروج المبالغه بأقسامها عن الكذب هو أن المتكلم إنما قصد الإخبار عن لب الواقع فقط، إلا أنه بالغ فى كيفيه الأداء، فتخرج عن الكذب موضوعا، نعم إذا انتفى ما هو ملاك المبالغه من وجه الشبه و نحوه كان الكلام كاذبا.

خروج التوريه عن الكذب

اشاره

قوله و أما التوريه و هو أن يريد بلفظ معنى مطابقا للواقع.

أقول: المعروف بين أهل اللغه و غيرهم أن الكذب نقيض الصدق فصدق الكلام بالمطابقه، و كذبه بعدم المطابقه و إنما الكلام فى بيان معنى المطابق (بالكسر)- و أنه عباره عما يظهر من كلام المتكلم أو عباره عن مراده منه- و بيان المطابق (بالفتح): و أنه عباره عن الواقع و النسبه الخارجيه، أو عن اعتقاد المخبر، أو عن كليهما.

فذهب المشهور الى أن صدق الخبر مطابقته بظهوره للواقع، و كذبه عدم مطابقته للواقع بدعوى أن هيئه الجمله الخبريه إنما وضعت لتحقق النسبه فى الخارج، سواء كانت النسبه ثبوتيه أو سلبيه، كما أن ألفاظ أجزائها موضوعه للمعان التصوريه من الموضوع و المحمول و متعلقاتها، فمطابقه الخبر لتلك النسبه الخارجيه الواقعيه صدق، و عدمها كذب، فإذا قيل:

---

[١] فى ج ٣ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٥: الوجه فى تعليق الاستغفار بسبعين مره المبالغه، لا العدد المخصوص، و

المراد بذلک نفی الغفران جمله. و قیل: إن العرب تبالغ بالسبعه و السبعین، و لهذا قیل للأسد: السبع، لأنهم تأولوا فیه لقوته أنها ضوعفت له سبع مرات.

---

(۱) سوره التوبه: آیه ۸۱.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۳۹۶

زید قائم فإن هذا القول یدل علی تحقق النسبه الخبریه فی الخارج أعنی اتصاف زید بالقیام، فان طابقها کان صادقا، و إن خالفها کان کاذبا.

و فیه أولا: أنه قد لا تکون للنسبه خارجیه أصلا کقولنا شریک الباری ممتنع، و اجتماع النقیضین محال، و الدور أو التسلسل باطل، و ما سوی اللّه ممکن، إذ لا وجود للامتناع و الإمکان و البطلان فی الخارج. إلا أن یقال: إن المراد بالخارج ما هو أعم منه و من نفس الأمر، و من البین أن الأمثله المذکوره مطابقه للنسبه فی نفس الأمر، و تفسیر الخارج بذلک ظاهر المحقق التفتازانی حیث قال فی المطول بعد تفسیره الصدق بمطابقه الخبر للواقع، و الکذب بعدم مطابقته للواقع: (و هذا معنی مطابقه الکلام للواقع و الخارج و ما فی نفس الأمر).

و ثانیا: أن الالتزام المذکور لا یتفق مع تعریف القضیه بأنها تحتمل الصدق و الکذب، فإن دلاله الجمله علی وقوع النسبه فی الخارج تقتضی الجزم بالوقوع، و مقتضی التعریف المذکور هو الشک فی ذلک، و هما لا یجتمعان.

و ثالثا: لو کانت الجمل الخبریه بهیئاتها موضوعه للنسبه الخارجیه لکانت دلالتها علیها قطعیه. کما أن دلاله الألفاظ المفرده علی معانیها التصوریه قطعیه، فإن الشک لا یتطرق إلی الدلاله بعد العلم بالموضوع له و إراده اللافظ، مع أنه لا یحصل للمخاطب بعد سماع الجمل الخبریه غیر احتمال وقوع النسبه فی الخارج، و قد کان هذا الاحتمال حاصلا قبل سماعها.

لا یقال: قد

يحصل العلم بوقوع النسبه فى الخارج من إخبار المتكلم لقوه الوثوق به، فإنه يقال: ليس موضع بحثنا إذا اشتملت الجمله الخبريه على قرائن خارجيه تدل على صدقها، بل مورد الكلام هو نفس الخبر العارى عن القرائن، على أنه لا يتم إلا مع الوثوق بالمتكلم، و مورد البحث أعم من ذلك.

لا يقال: إن المخاطب يحصل له من سماع الخبر ما لم يحصل قبله من العلوم، فكيف يسوغ القول: بأن استماع الخبر لم يفده غير ما كان يعرفه أولا.

فإنه يقال: إن ما يحصل للمخاطب من المعانى التصوريه و غيرها فيما سنذكره غير مقصود للقائل بوضع الجمل الخبريه للنسب الخارجيه، و ما هو مقصوده لا يحصل من ذلك.

و عن النظام و من تابعه: إن صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر، و كذبه عدمها و إن كان الاعتقاد خطأ، و استدل عليه بآيه المنافقين «۱» بدعوى أن اللّه سجل عليهم بأنهم

---

(۱) سوره المنافقين، آيه: ۱.

لكاذبون فى قولهم: إنك لرسول اللّه، لعدم اعتقادهم بالرساله المحمديه و إن كان قولهم مطابقا للواقع.

و أجابوا عنه بأن المنافقين لكاذبون فى شهادتهم للرساله، لعدم كونها عن خلوص الاعتقاد. و توضيح ذلك يحتاج الى مقدمتين:

الاولى: أن الشهاده فى العرف و اللغه «۱» بمعنى الحضور سواء كان حضورا خارجيا- كقوله تعالى «۲»: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ). و كقول المسافر: شاهدت البلد الفلانيه و أقمت فيها- أم حضورا ذهنيا، كحضور الواقعه فى ذهن الشاهد.

الثانيه: أن المخبر به قد يكون أمرا خارجيا، و قد يكون أمرا اعتباريا، و قد يكون أمرا ذهنيا كالإخبار عن الصور النفسانيه.

فيتجلى من هاتين المقدمتين أن الأخبار عن الشهاده بالرساله مبنى على حضور المخبر به و المشهود

به فى صقع الذهن، لأن الشهاده ليست من الأعيان الخارجيه، و حيث إن المنافقين غير معتقدين بالرساله، و لم يكن المخبر به و هو الاعتقاد بالنبوه موجودا فى أذهانهم فرماهم اللّه الى الكذب و الفريه، فلا دلاله فى الآيه على مقصود النظام.

و يضاف الى ذلک انه لو أخبر أحد عن قضيه لم يعتقد بوقوعها فى الخارج و هى واقعه فيه، فإنه على مسلک النظام خبر كاذب، مع أنه صادق بالضروره.

و عن الجاحظ أن صدق الخبر مطابقته للواقع و الاعتقاد معا، و كذبه عدم مطابقته لهما معا، و غير ذلک لا صدق و لا كذب، و استدل على رأيه هذا بقوله تعالى «۳»: (أَفْتَرىٰ عَلَى اللّٰهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ). فإن الأخبار حال الجنه غير الكذب، لأنهم جعلوه قسيما للافتراء و غير الصدق، لعدم مطابقته للواقع فى عقيدتهم.

و فيه أنا نرى بالعيان، و نشاهد بالوجدان و بحكم الضروره انحصار الخبر بالصدق و الكذب و عدم الواسطه بينهما. و أما الآيه المذكوره فهى غريبه عن مقصود الجاحظ، لأن الظاهر منها أن المشركين نسبوا أخبار النبى (ص) الى الافتراء الذى هو كذب خاص، أو الى الإخبار حال الجنه الذى لا أثر له عند العقلاء.

و التحقيق أن الجمل بأجمعها خبريه كانت أم إنشائيه قد وضعت بهيئاتها النوعيه لابراز الصور الذهنيه، و إظهار الدعاوى النفسانيه (ما شئت فعبر) فان الواضع (أى شخص كان) إنما تعهد (و تابعه بقيه الناس) بأنه متى أراد ان يبرز شيئا من دعاويه و مقاصده ان يتكلم

---

(۱) فى المنجد: شهد المجلس حضره.

(۲) سوره البقره، آيه: ۱۸۱.

(۳) سوره سبأ، آيه: ۸.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۳۹۸

بجمله مشتمله على هيئه خاصه تفى بمراده و أداء دعواه

فى مقـام المحـادثه و المحـاوره، و هـذه الجهه: أعنى إبراز المقاصـد النفسـانيه بمظهر إنمـا هى فى مرحله دلاـله اللفظ على معناه الموضوع له، فيشترك فيهـا جميع الجمـل خبريه كـانت أم إنشـائيه، بـل يشترك فيهـا جميع الألفـاظ الموضوعه مفرده كـانت أم مركبه.

و الوجه فيه أن دلاـله اللفظ على معناه بحسب العلقه الوضـعيه أمر ضـرورى، فلا يعقل الانفكاك بينهما فى مرحله الاسـتعمال إلا بانسلاخ اللفظ عن معناه بالقرائن الخارجيه.

و هذه الدعاوى النفسانيه على قسمين:

الأول: ان تكون أمرا اعتباريا محضا و قائما بنفس المعتبر: بأن يعتبر فى نفسه شيئا ثم يظهره فى الخارج بمبرز من لفظ أو غيره من دون قصد للحكايه عن شـى ء، و هذا يسـمى إنشاء، و لا يتصف بالصدق و الكذب بوجه، لأنه شـى ء يقوم بالاعتبار الساذج كما عرفت.

الثـانى: ان تكون حـاكيه عن شـى ء آخر، سواء كان هـذا المحكى من القضايا الخارجيه كقيام زيـد فى الخارج أم من الأوصاف النفسانيه كالعلم و الشـجاعه و السخاوه و نحوها، و هذه الحكايه إن طابقت للواقع المحكى اتصفت الدعاوى المذكوره بالصدق، و إلا فهى كاذبه و أما اتصاف الجمل الخبريه بهما فمن قبيل اتصاف الشـى ء بحال متعلقه، كرجل منيع جاره و مؤدب خـدامه، و رحب فناؤه.

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان المراد من المطابق (بالكسـر) هو مراد المتكلم: أى الدعاوى النفسانيه، لا ظهور كلامه كما توهم، و ان المراد من المطابق (بالفتح) هو الواقع و نفس الأمر المحكى بالدعاوى النفسانيه.

و إذا عرفت ما تلوناه عليك فنقول: لا شبهه فى خروج التوريه عن الكذب موضوعا فإنها فى اللغه [۱] بمعنى الستر، فكأن المتكلم وارى مراده عن المخاطب بإظهار غيره، و خيل إليه انه أراد ظاهر كلامه، و قد عرفت

آنفـا ان الكـذب هو مخـالفه الـدعاوى النفسـانيه للواقع، لاـ مخالفه ظاهر الكلام له، و يتفرع على هـذا ان جواز التوريه لا يختص بمورد الاضـطرار و نحوه، لأنها ليست من مستثنيات الكذب، بل هى خارجه عنه موضوعا، و من هنا ذهب الأصحاب «فيما سيأتى من جـواز الكـذب عنـد الضـروره» إلى وجوب التوريه مع التمكن منهـا، و عللوا ذلـك بتمكن المتكلم ممـا يخرج به كلاـمه عن الكذب.

ثم إن الكلام الذى يورى به قد يكون ظاهرا فى بيان مراد المتكلم، و لكن المخاطب

---

[١] فى مجمع البحرين: وريت الخبر بالتشديـد توريه إذا سترته و أظهرت غيره، حيث يكون للفظ معنيان أحدهما أشـيع من الآخر و تنطق به و تريد الخفى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٩٩

لغبـاوته و قصور فهمه لاـ يلتفت اليه، و هـذا خارج عن التوريه، بل هو كسائر الخطابات الصادره من المتكلم فى مقام المحادثه و المحـاوره، و من هـذا القبيـل ما نقل عن بعض الأجله ان شـخصا اقترح عليه ان يعطيه شـيئا من الـدراهم، و كان يراه غير مسـتحق لـذلك، فـألقى السـبحه من يـده، و قـال: و اللّه إن يـدى خـاليه، و تخيـل السائل من كلامه انه غير متمكن من ذلك و قـد يكون الكلاـم ظاهرا فى غير ما اراده المتكلم، و هو مورد التوريه، كما إذا أراد احـد ان ينكر مقالته الصادره منه فيقول: علم اللّه ما قلته، و يظهر كلمه الموصول على صوره أداه النفى، و يخيل الى السامع انه ينكر كلامه.

و من هذا القبيل ما ذكره سـلطان المحققين فى حاشـيه المعالم فى البحث عن المجمل. من (انه سـئل احد العلماء عن على «ع» و أبى بكر أيهما خليفه رسول اللّه (ص) فقال:

من بنته فى بيته، و منه قول عقيل «ع» أمرنى معاويه أن ألعن عليا ألا فالعنوه).

و من هذا القبيل أيضا ما سئل بعض الشيعه عن عدد الخلفاء فقال: أربعه أربعه أربعه، و إنما قصد منها الأئمه الاثنى عشر، و زعم السائل انه أراد الخلفاء الأربع.

و مما يدل على جواز التوريه، و خروجها عن الكذب الأمور:

الأول: نقل ابن إدريس فى آخر السرائر «۱» من كتاب عبد اللّه بن بكير عن أبى عبد اللّه «ع» (فى الرجل يستأذن عليه فيقول للجاريه: قولى ليس هو ههنا؟ قال: لا بأس ليس بكذب).

الثانى: روى سويد بن حنظله [۱]: (قال: خرجنا و معنا و إبل بن حجر يريد النبى (ص) فأخذه أعداء له فخرج القوم ان يحلفوا و حلفت باللّه انه أخى فخلى عنه العدو فذكرت ذلك للنبى (ص) فقال: صدقت المسلم أخو المسلم). و هى و إن كانت ظاهره الدلاله على جواز التوريه، و عدم كونها من الكذب، و لكنها ضعيفه السند.

الثالث: ما ورد [۲] من نفى الكذب عن قول إبراهيم «ع»: (بل فعله كبيرهم هذا).

---

[۱] مرسله. و ضعيفه لسويد. راجع ج ۲ الخلاف باب الحيل آخر الطلاق ص ۹۸. و المبسوط باب الحيل آخر الطلاق.

و لا يخفى انه وقع اشتباه عجيب فى المبسوط حين الطبع!! حيث وقعت قطعه من آخر الطلاق بعد ص ۹۸ فى آخر أحكام المكاتب فى ذيل ما لو جنى بعض عبيد المولى بعضا، و وقعت قطعه من أحكام جنايه العبد فى آخر الطلاق، فراجع.

[۲] فى كا بهامش ج ۲ مرآه العقول باب الكذب ص ۳۲۶. و ج ۳ الوافى

---

(۱) راجع ج ۳ ئل باب ۱۴۱ جواز الكذب فى الإصلاح من عشره الحج ص ۲۳۴.

(المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۰۰

مع أن کبیرهم لم یفعله، و عن قوله «ع»: (إِنِّی سَقِیمٌ) و ما کان سقیما، و عن قول یوسف (أیتها العیر إنکم لسارقون) و ما کانوا سراقا، فیدل ذلک کله علی کون الأقوال المذکوره من التوریه، و أن التوریه خارجه عن الکذب موضوعا.

نعم یمکن أن یقال: إن نفی الکذب عن قول إبراهیم و یوسف «ع» إنما هو بلحاظ نفی الحکم، و أنهما قد ارتکبا الکذب لإراده الإصلاح.

و یدل علی قوله «ع» فی روایه الصیقل: (إن إبراهیم إنما قال: بل فعله کبیرهم هذا، إراده الإصلاح و قال یوسف إراده الإصلاح). و قوله «ع» فی روایه عطا: (لا کذب علی مصلح، ثم تلا: أیتها العیر إلخ). و قد تقدمت الروایتان فی الحاشیه.

و یؤیده ما فی بعض أحادیث العامه «۱»: (إن إبراهیم کذب ثلاث کذبات: قوله: إِنِّی سَقِیمٌ، و قوله: بَلْ فَعَلَهُ کَبِیرُهُمْ هٰذٰا، و قوله فی ساره: إنها أختی).

و لکن الروایات المذکوره کلها ضعیفه السند، کما أن بقیه الأحادیث التی اطلعت علیها فی القصص المزبوره مشتمله علی ضعف فی السند أیضا و جهاله فی الراوی، فلا یمکن الاستناد إلیها بوجه.

ص ۱۵۸. و ج ۲ ئل باب ۱۴۱ جواز الکذب فی الإصلاح من عشره الحج ص ۲۳۴ عن الحسن الصیقل قال: قلت لأبی عبد اللّه «ع»: إنا قد روینا عن أبی جعفر «ع» فی قول یوسف «ع»: أیتها العیر إنکم لسارقون؟ قال: و اللّه ما سرقوا و ما کذب. و قال إبراهیم «ع»: بل فعله کبیرهم هذا فاسألوهم إن کانوا ینطقون؟ فقال: و اللّه ما فعلوا و ما کذب- الی أن قال أبو عبد اللّه «ع»-: إن إبراهیم «ع» إنما قال: بل فعله کبیرهم

هذا إراده الإصلاح- و قال يوسف «ع» إراده الإصلاح. مجهوله للحسن الصيقل.

و عن عطا عن أبی عبد اللّه «ع» قال: قال رسول اللّه (ص): لا كذب علی مصلح، ثم تلا: أيتها العير إلخ، ثم قال: و اللّه ما سرقوا و ما كذب. ثم تلا: بل فعله إلخ، ثم قال:

و اللّه ما فعلوه و ما كذب. مجهوله بمعمر بن عمرو و عطا.

و فی الوافی فی روايه أبی بصير عن أبی جعفر «ع» و لقد قال إبراهيم «ع»: إنی سقيم و ما كان سقيما و ما كذب. و لقد قال إبراهيم «ع»: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذٰا، و ما فعله و ما كذب. و لقد قال يوسف «ع»: أيتها العير إنكم لسارقون، و اللّه ما كانوا سارقين و ما كذب. ضعيفه لمعلی بن محمد. و غير ذلک من الروايات المذكوره فی ج ٢ المستدرک ص ١٠٢ و سيأتی فی روايه الاحتجاج ما يدل علی ذلک.

---

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقی ص ١٩٨. و ج ۴ مجمع البيان ط صيدا ص ۴۵٠.

رفع غشاوه

قد يتوهم أنه لا محيص أن تكون أقوال إبراهيم و يوسف المذكوره كاذبه، غايه الأمر أنها من الأكاذيب الجائزه، أما قول إبراهيم «ع»: (إِنِّی سَقِيمٌ). و قول يوسف «ع»:

(أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسٰارِقُونَ). فصدق الكذب عليهما واضح.

و أما قول إبراهيم «ع»: (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون). فلأن الشرط فيه إما أن يرجع الی السؤال المذكور فيه، و إما أن يرجع الی الفعل، فان كان راجعا إلی السؤال انحلت الآيه الكريمه إلی قضيتين: إحداهما حمليه: و هی قوله تعالی (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذٰا) و الثانيه إنشائيه مشروطه، و هی قوله

تعالی (فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ) أما القضيه الأولی فهی كاذبه لكونها غير مطابقه للواقع. و أما القضيه الثانيه فهی إنشائيه لا تتصف بالصدق و الكذب.

و إن كان راجعا الی الفعل الذی نسبه الی كبيرهم كانت الآيه مسوقه لبيان قضيه شرطيه مقدمها قوله تعالی: (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذا) و تاليها قوله تعالی: (كانُوا يَنْطِقُونَ) فقد دخلت عليها أداه الشرط، و جعلتهما قضيه واحده شرطيه، و من البديهی أنها أيضا كاذبه، فإن الصدق و الكذب فی القضايا الشرطيه يدوران مدار صحه الملازمه و فسادها، و لا شبهه أنها منتفيه فی المقام، بداهه أنه لا ملازمه بين نطق كبير الأصنام و بين صدور الفعل منه، بل الفعل قد صدر من إبراهيم علی كل تقدير، سواء نطق كبيرهم أم لم ينطق.

أقول: أما رمی قول إبراهيم: (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذا) بالكذب فجوابه أنا قد حققنا فی مبحث الواجب المشروط من علم الأصول أن الشروط فی الواجبات المشروطه إما أن ترجع إلی الإنشاء: أعنی به إبراز الاعتبار النفسانی. و إما أن ترجع الی متعلق الوجوب: أی الماده المحضه كما فی الواجب المعلق علی ما نسب الی المصنف فی التقريرات. و إما أن ترجع إلی المنشأ، و هو ما اعتبره فی النفس ثم أبرزه بالإنشاء، فيكون مرجع القيد فی قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه هو وجوب الإكرام، فيصير مقيدا بمجی ء زيد.

أما الأول فهو محال، لأن الإنشاء من الأمور التكوينيه التی يدور أمرها بين الوجود و العدم، فإذا أوجده المتكلم استحال أن يتوقف وجوده علی شی ء آخر، لاستحاله انقلاب الشی ء عما هو عليه.

و أما الثانی فهو و إن كان ممكنا فی مرحله الثبوت، و لكنه خلاف ظاهر الأدله فی مقام

الإثبات، و لا يمكن المصير اليه بدون دليل و قرينه، و إذن فيتعين الاحتمال الثالث.

و هذا الكلام بعينه جار فى القضايا المشروطه من الجمل الخبريه أيضا، فإن إرجاع القيد فيها الى نفس الإخبار: أى الألفاظ المظهره للدعاوى النفسانيه غير معقول، لتحققه بمجرد التكلم بالقضيه الشرطيه، و لا يعقل بعد ذلك أن تكون موقوفه على حصول قيد أو شرط.

و اما إرجاعه إلى متعلق الخبر و هو و إن كان سائغا فى نفسه، و لكنه خلاف ظاهر القضايا الشرطيه. و ح فيتعين إرجاعه إلى المخبر به، و هو الدعاوى النفسانيه، مثلا إذا قال أحد: إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود، فان معناه أن دعوى تحقق النهار مقيده بطلوع الشمس، و مع عدم طلوعها فالدعوى منتفيه.

و عليه فتقدير الآيه (بل فعله كبيرهم إن نطقوا فاسألوهم) فقد علقت الدعوى على نطق كبيرهم، و لما استحال نطقه انتفت الدعوى، فلا تكون كاذبه. و نظير ذلك قولك:

فلان صادق فيما يقول إن لم يكن فوقنا سماء، و كقولك أيضا: لا اعتقد إلاها إن كان له شريك، و لا اعتقد خليفه للرسول (ص) إن لم يكن منصوبا من اللّه. هذا فاغتنم.

و يؤيد ما ذكرناه خبر الاحتجاج [۱] عن الصادق «ع» إنه قال: (ما فعله كبيرهم و ما كذب إبراهيم، قيل: و كيف ذلك؟ فقال: إنما قال إبراهيم: إن كانوا ينطقون، فان نطقوا فكبيرهم فعل و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا و ما كذب إبراهيم).

و قد ذكر المفسرون وجوها لتفسير الآيه «۱» فراجع.

و أما رمى قول إبراهيم: (إنى سقيم) بالكذب فجوابه ان المراد به كونه سقيما فى دينه أى مرتادا و طالبا فى دينه. و يؤيده ما

فی خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق «ع» من قوله (ما کان إبراهیم سقیما و ما کذب و إنما عنی سقیما فی دینه: أی مرتادا). و معنی المرتاد فی اللغه هو الطلب و المیل: أی إنی طالب فی دینی و مجد لتحصیل الاعتقاد بالمبدإ و المعاد، فقد خیل بذلک الی عبده الأصنام و النجوم انه مریض لا یقدر علی التکلم، فتولوا عنه مدبرین، و أخروا المحاکمه إلی وقت آخر، و للعلماء فیه وجوه اخری قد ذکرها المفسرون فی تفاسیرهم.

و أما رمی قول یوسف «ع»: (أیتها العیر انکم لسارقون) بالکذب فقد ذکروا فی الجواب عنه وجوها: أظهرها ان المؤذن لم یقل: أیتها العیر انکم لسرقتم صواع الملک، بل قال: انکم لسارقون، و لعل مراده انکم سرقتم یوسف من أبیه، ألا تری انهم لما سألوا:

---

[۱] مرسله. ص ۱۹۴.

---

(۱) راجع ج ۴ مجمع البیان ط صیدا ص ۵۳.

ماذا تفقدون؟ قالوا لهم: نفقد صواع الملک، و لم یقولوا: سرقتم ذلک.

و یؤیده ما فی خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق «ع» من قوله انهم سرقوا یوسف من أبیه ألا تری إلخ).

مسوغات الکذب

جواز الکذب لدفع الضروره

اشاره

قوله فاعلم انه یسوغ الکذب لوجهین: أحدهما الضروره إلیه فیسوغ معها بالأدله الأربعه.

أقول: لا شبهه فی کون الکذب حراما فی نفسه و مبغوضا بعینه، لظاهر الأدله المتقدمه المطبقه علی حرمته. و علی هذا فلا وجه لما زعمه الغزالی «۱» من (ان الکذب لیس حراما بعینه، بل فیه من الضرر علی المخاطب أو علی غیره، فإن أقل درجاته أن یعتقد المخبر الشی ء علی خلاف ما هو علیه فیکون جاهلا، و قد یتعلق به ضرر غیره).

نعم الظاهر ان حرمه الکذب لیست ذاتیه کحرمه الظلم، و لذا یختلف

حکمه بالوجوه و الاعتبارات، و علیه فإذا توقف الواجب علی الکذب، و انحصرت به المقدمه وقعت المزاحمه بین حرمه الکذب و بین ذلک الواجب فی مقام الامتثال، و جرت علیهما أحکام المتزاحمین.

مثلا إذا توقف إنجاء المؤمن و دفع الهلکه عنه علی الکذب کان واجبا.

و قد استدل المصنف علی جواز الکذب فی مورد الاضطرار بالأدله الأربعه: اما الإجماع فهو و إن کان محققا، و لکنه لیس إجماعا تعبدیا کاشفا عن رأی المعصوم، فان الظاهر ان المجمعین قد استندوا فی فتیاهم بالجواز الی الکتاب و السنه، فلا وجه لجعله دلیلا مستقلا فی المسأله، و قد مر نظیر ذلک مرارا.

و أما العقل فهو و إن کان حاکما بجواز الکذب لدفع الضرورات فی الجمله، کحفظ النفس المحترمه و نحوه، إلا انه لا یحکم بذلک فی جمیع الموارد، فلو توقف علی الکذب حفظ مال یسیر لا یضر ذهابه بالمالک فان العقل لا یحکم بجواز الکذب ح.

و اما الکتاب فقد ذکر المصنف منه آیتین: الاولی قوله تعالی «۲»: (مَنْ کَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِیمٰانِهِ إِلّٰا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمٰانِ وَ لٰکِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْکُفْرِ صَدْراً فَعَلَیْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّٰهِ وَ لَهُمْ عَذٰابٌ عَظِیمٌ). و تقریر الاستدلال ان الآیه الشریفه تدل بالمطابقه علی جواز

---

(۱) راجع ج ۳ إحیاء العلوم بیان ما رخص فیه من الکذب ص ۱۲۱.

(۲) سوره النحل، آیه: ۱۰۸.

التکلم بکلمه الکفر و الارتداد عن الإسلام عند الإکراه و الاضطرار بشرط ان یکون المتکلم معتقدا باللّٰه و مطمئنا بالایمان، فتدل علی جواز الکذب فی غیر ذلک للمکره بطریق أولی الثانیه: قوله تعالی «۱»: (لٰا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکٰافِرِینَ أَوْلِیٰاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ

مَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِی شَیْ ءٍ إِلّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقٰاةً) أی لا یجوز للمؤمنین أن یتخذوا الکافرین أولیاء لأنفسهم یستعینون بهم، و یلتجؤن إلیهم، و یظهرون المحبه و الموده لهم إلا ان یتقوا منهم تقاه، فإنه ح یجوز إظهار مودتهم تقیه منهم، فتدل هذه الآیه أیضا علی جواز الکذب فی سائر موارد التقیه بالأولی.

و لکن لا دلاله فی الآیتین علی جواز الکذب فی جمیع موارد الاضطرار غیر مورد الخوف و التقیه.

و أما الأخبار المجوزه للکذب فی موارد الخوف و التقیه فهی أکثر من ان تحصی، و قد استفاضت، بل تواترت علی جواز الحلف کاذبا لدفع الضرر البدنی أو المالی عن نفسه أو عن أخیه، و ستأتی الإشاره إلی جمله منها.

قوله إنما الاشکال و الخلاف فی انه هل یجب ح التوریه لمن یقدر علیها أم لا؟.

أقول:

قد وقع الخلاف بین الاعلام فی ان جواز الکذب هل هو مقید بعدم التمکن من التوریه أم لا؟

فنسب المصنف القول الأول إلی ظاهر المشهور.

و لکن العبارات التی نقلها عنهم إما غیر ظاهره فی مقصوده، و إما ظاهره فی خلافه.

أما الأول: فکالمحکی عن الغنیه و السرائر و ئع وعد و اللمعه و شرحها و جامع المقاصد و غیرها من الکتب، فان مفروض الکلام فیها إنما هو اشتراط جواز الحلف الکاذب بعدم التمکن من التوریه. و أما جواز مطلق الکذب فهو خارج عن مورد کلامهم، فإنهم قالوا فی مسأله جواز الحلف لدفع الظالم عن الودیعه: انه یجوز الحلف کاذبا إذا لم یحسن التوریه، و إلا فیوری بما یخرجه عن الکذب.

و اما الثانی: فکالمحکی عن المقنعه حیث قال: (من کانت عنده امانه فطالبها ظالم فلیجحد و إن استحلفه ظالم علی ذلک

فليحلف، و يورى فى نفسه بما يخرجه عن الكذب- الى ان قال-:

فان لم يحسن التوريه و كانت نيته حفظ الأمانه أجزأته النيه و كان مأجورا).

اما ان هذه العباره ظاهره فى خلاف مقصود المصنف فلان المذكور فيها أمران:

الأول: إذا طلب الظالم الوديعه من الودعى جاز له إنكارها مطلقا سواء تمكن من التوريه أم لا.

---

(۱) سوره آل عمران، آيه: ۲۷.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۰۵

الثانى: إذا استحلف الظالم الودعى على إنكار الوديعه جاز له الحلف مع عدم التمكن من التوريه. و لو كان نظر صاحب المقنعه إلى اعتبار التمكن من التوريه فى جواز مطلق الكذب لم يفصل بين الحلف و غيره. و على الاجمال فلا دلاله فى شى ء من هذه العبارات المنقوله عن الأصحاب على مقصود المصنف. ثم إن المصنف وجه ما نسبه الى المشهور بوجهين، و سنتعرض لهما فيما بعد إنشاء اللّه.

قوله إلا ان مقتضى إطلاقات أدله الترخيص فى الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه عدم اعتبار ذلك)

. أقول: بعد ما نسب المصنف القول المذكور الى ظاهر المشهور، و وجهه بوجهين آتيين حاول استفاده حكم المسأله من الاخبار و جعل اعتبار عدم التمكن من التوريه فى جواز الحلف كاذبا موافقا للاخبار و ذكر جمله منها و ترك جمله أخرى، و أحال بعضها الى ما يأتى من جواز الكذب فى الإصلاح، و هى بأجمعها [۱] ظاهره فى جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو عن أخيه على وجه الإطلاق، و ليست مقيده بعدم التمكن من التوريه، و هى تدل بطريق الأولويه على جواز الكذب بغير حلف لدفع الضرر.

و قد استحسن المصنف عدم اعتبار القيد المزبور، لأن إيجاب

التوريه على القادر لا يخلو

---

[1] فى ج ٣ ئل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبه من الأيمان ص ٢٢٠ عن إسماعيل عن أبى الحسن الرضا «ع» فى حديث قال: سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك فحلف؟ قال: لا جناح عليه، و عن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجو به منه؟ قال: لا جناح عليه، و سألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟

قال: نعم.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٤٠٥

و عن السكونى عن رسول اللّه (ص): احلف باللّه كاذبا و نج أخاك من القتل.

ضعيفه للنوفلى.

و عن الصدوق قال: و قال الصادق «ع»: اليمين على وجهين- الى ان قال-: فأما الذى يوجر عليها الرجل إذا حلف كاذبا و لم تلزمه الكفاره فهو ان يحلف الرجل فى خلاص امرئ مسلم أو خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص أو غيره.

و عن زراره عن أبى جعفر «ع» قال: قلت له: انا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا و قد أدينا زكاتها؟ فقال: يا زراره إذا خفت فاحلف لهم ما شاؤا. موثقه لابن بكير و فى ج ٢ ئل باب ١٤١ من عشره الحج ص ٢٣٦ فى كتاب الاخوان عن الرضا (ع):

و ان الرجل يكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند اللّه صادقا.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٠٦

عن الإلزام بالعسر و الخرج (فلو قيل: بتوسعه الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه و إن قدر على التوريه كان حسنا).

ثم انه (ره) احتاط فى المسأله، و رجع الى ما نسبه الى ظاهر

المشـهور، و جعله مطابقـا للقاعـده، و قـال: (إلا ـ ان الاحتيـاط فى خلافه، بل هو المطابق للقواعـد لو لا اسـتبعاد التقييـد فى هـذه المطلقات، لأن النسـبه بين هذه المطلقات و بين ما دل كالروايه الأخيره و غيرها على اختصاص الجواز بصوره الاضطرار المستلزم للمنـع مع عـدمه مطلقـا عموم من وجه، فيرجع الى عمومـات حرمه الكـذب فتأمـل). فمراده من التقييـد مـا ذكره قبيـل هـذا بقوله يصـعب على الفقيه التزام تقييـدها بصوره عـدم القـدره على التوريه). و مراده من المطلقات ما ذكره من الأخبار الوارده فى جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو عن أخيه، و ما يأتى من الأخبار الوارده فى جواز الكذب للإصلاح.

و توضـيح مرامه: أنه إذا قطعنـا النظر عن اسـتبعاد التقييـد فى هـذه المطلقـات فـان ما ذهب اليه المشـهور هو الموافق للاحتياط، و المطابق للقواعد، لأن النسـبه بين المطلقات المزبوره و بين روايه سـماعه [۱] و مـا فى معناها [۲] هى العموم من وجه، فـان بعض المطلقات ظاهره فى جواز الكذب لمجرد إراده الإصـلاح، و بعضها ظاهر فى جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو عن أخيه، سواء بلغ ذلك حد الاضـطرار أم لا، و روايه سماعه و ما يساويها فى المضمون ظاهره فى اختصاص جواز الحلف كاذبا بصوره الخوف و الاضـطرار و الإكراه، فتـدل بمفهومها على حرمته فى غير الموارد المذكوره. و ح فتقع المعارضـه بين مفهـوم روايه سـماعه و بين مطلقـات الحلـف الكـاذب فى غير الموارد المـذكوره، كمـا تقع المعـارضه بينهـا و بين مطلقـات الكذب لإراده الإصلاح فى غير الموارد المذكوره أيضا. فيتساقطان فى مورد الاجتماع، و يرجع الى عمومات حرمه الكذب.

و لا بعد فى

تقیید المطلقات، فإنها وارده بلحاظ حال عامه الناس الذین لا یلتفتون إلی التوریه لیقصدوها، و یلتجئوا إلیها عند الخوف و التقیه. و علیه فلا بأس بتقییدها بمن یتمکن من التوریه.

---

[۱] فی ج ۳ ئل باب ۱۲ جواز الحلف بالیمین الکاذبه من الأیمان ص ۲۲۰ عن سماعه عن أبی عبد اللّه «ع» قال: إذا حلف الرجل تقیه لم یضره إذا هو أکره و اضطر الیه و قال:

لیس شی ء مما حرم اللّه إلا و قد أحله لمن اضطر إلیه. مرسله.

[۲] فی المصدر المذکور فی موثقه ابن بکیر فقال «ع»: یا زراره إذا خفت فاحلف لهم ما شاؤا. و غیر ذلک من الروایات.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۰۷

و قد أورد المحقق الایروانی علی المصنف بوجهین:

الوجه الأول: أنه لا- مفهوم لروایه سماعه، فإنها ناظره إلی جواز الکذب لأجل الإکراه و الاضطرار. و أما جوازه فی غیر مورد الضروره أو حرمته فیه فخارج عن الروایه.

و فیه أن الظاهر من المحقق المذکور أنه إنما نفی المفهوم عن الروایه، لأنه لم ینظر إلا الی ذیلها، و هو مسوق لضرب قاعده کلیه لیس لها مفهوم، و من المعلوم أن المصنف إنما أثبت المفهوم للروایه نظرا الی صدرها، و لا شبهه أنه قضیه شرطیه مشتمله علی عقد شرطی إیجابی، و هو المنطوق، و علی عقد شرطی سلبی و هو المفهوم.

الوجه الثانی: أنا لو سلمنا المعارضه المذکوره التی أبداها المصنف بین مفهوم روایه سماعه و بین المطلقات المزبوره، فإنه لا وجه للرجوع الی مطلقات حرمه الکذب، إذ النسبه بین الإطلاقین هی العموم من وجه، و بعد تعارضهما فی ماده الاجتماع و تساقطهما فیها یرجع الی أصاله الحل.

و فیه أنه لم یظهر لنا مراده من

هـذا الإشـكال، فإن النسـبه بين الإطلاقين هى العموم المطلق، لأن ما دل على جواز الكذب أخص مما دل على حرمته، و إذن فلا مناص عن تقييد مطلقات حرمه الكذب بما دل على جوازه فى موارد خاصه.

و التحقيق أنه لا ـ وجه لرفع اليـد عن المطلقـات الـداله على جواز الحلف كاذبـا لإنجـاء النفس المحترمه من الهلكه، و لحفظ مال نفسـه أو مـال أخيـه عـن التلـف، فقـد ذكرنـا فى مبحـث التعـادل و الترجيـح مـن علـم الأـصول أن من المرجحـات فى الـدليلين المتعارضـين بالعموم من وجه ان يلزم من تقـديم أحـدهما إلغاء العنوان المأخوذ فى الـدليل الآخر على سبيل الموضوعيه بخلاف العكس، و قـد مثلنـا له فى بعض المبـاحث السـابقه «۱» بـأمثله متعـدده، و واضـح أن مـا نحن فيه من هـذا القبيـل، فان المطلقات المذكوره دلت على جواز الحلف كاذبا لإنجاء النفس المحترمه، و لحفظ مال نفسه أو مال أخيه، و هى مشتركه مع روايه سماعه و ما فى معناها فى تجويز الحلف كاذبا للإكراه و الاضـطرار، و إنما تمتاز المطلقات عن روايه سـماعه و ما يساويها فى المضمون باشتمالها على جواز الحلف الكاذب فى غير موارد الخوف و الاضطرار أيضا.

و عليه فلو قـدمنا روايه سـماعه و مـا فى مضـمونها على المطلقـات المزبوره، و حكمنا لـذلک بحرمه الحلف كاذبا فى غير موارد الإكراه و الاضطرار لكانت العناوين المأخوذه فى تلک

---

(۱) ص ۹۹ و ص ۱۰۰.

المطلقات: أعنى حفظ النفس و المال لنفسه أو لأخيه كلها لاغيه.

و اما لو قـدمنا المطلقات و حفظنا العناوين المذكوره فيها فإنه لا يلزم منه إلا إلغاء المفهوم فقط عن روايه سـماعه و ما فى معناها. و نتيجه ذلک

أنه يجوز الحلف كاذبا لإنجاء النفس المحترمه، و لحفظ مال نفسه أو مال أخيه على وجه الإطلاق، فيقيد بها ما دل على حرمه الكذب على وجه الإطلاق.

لا- يقال: إن حرمه الكذب ذاتيه، لاستقلال العقل بقبحه، فليست قابله للتخصيص، و أما ارتكابه فى موارد الضروره فلأن العقل يستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين.

فإنه يقال: قد عرفت آنفا أن العقل لا يستقل بقبح الكذب فى نفسه إلا إذا ترتبت عليه المفسده، فلا تكون حرمته ذاتيه لا تقبل التخصيص، فيكشف من تجويز الشارع الكذب فى بعض الموارد أنه ليس بقبيح، لا- أنه من باب حكم العقل بارتكاب أقل القبيحين.

و قد وجه المصنف كلام المشهور بوجهين: الأول: أن الكذب حرام، و مع التمكن من التوريه لا يحصل الاضطرار اليه، فيدخل تحت العمومات.

الثانى: أن قبح الكذب عقلى، فلا- يسوغ إلا- مع عروض عنوان حسن عليه يغلب على قبحه، و هذا لا- يتحقق إلا- مع العجز عن التوريه. و لكن قد ظهراك مما قدمناه آنفا ضعف الوجهين المذكورين.

و أما المطلقات الداله على جواز الكذب للإصلاح فلا معارضه بينها و بين روايه سماعه و ما فى معناها، و وجه ذلك أن تلك المطلقات انما دلت على جواز الكذب للإصلاح، و روايه سماعه و ما فى مضمونها انما دلت على حرمه الحلف كاذبا فى غير موارد الإكراه و الاضطرار و الخوف، فلا وجه لوقوع المعارضه بينهما كما يرومه المصنف.

لا يقال: ان ما دل على جواز الحلف كاذبا لحفظ النفس و المال دل على جواز الكذب لهما بطريق الأولويه كما أشرنا إليه سابقا، و عليه فتقع المعارضه بينهما و بين روايه سماعه و ما فى مضمونها فى مطلق الكذب أيضا.

فإنه يقال: لا منافاه بين جواز

الكذب لحفظ النفس و المال و بين مفهوم روايه سماعه من تخصيص حرمه الحلف كاذبا بغير موارد الإكراه و الاضطرار.

قوله ثم ان أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدره على التوريه إلخ)

أقول: حاصل كلامه: أن أكثر الأصحاب قيدوا جواز الكذب بعدم التمكن من التوريه و مع ذلك فقد أطلقوا القول بفساد ما اكره عليه من العقود و الإيقاعات، و لم يقيدوا ذلك بعدم القدره على التوريه، و صرح الشهيد الثانى (ره) فى الروضه و لك فى باب الطلاق

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۰۹

بعدم اعتبار العجز عنها، بل فى كلام بعضهم دعوى الاتفاق عليه.

و قد أورد المصنف على ذلك بأن المكره على البيع انما أكره على التلفظ بصيغه البيع، و لم يكره على حقيقته، فالإكراه على البيع الحقيقى يختص بغير القادر على التوريه، كما ان الاضطرار على الكذب مختص بالعاجز عنها، و عليه فإذا أكره على البيع فلم يورّ مع قدرته على التوريه فقد أوجد البيع بإرادته و اختياره، فيكون صحيحا.

و أجاب عن هذا الإيراد بوجود الفارق بين المقامين، و حاصله: أن ما أكره عليه فى باب المعاملات إنما هو نفس المعامله و واقعها، و الأخبار الداله على رفع ما استكره عليه كحديث الرفع و نحوه لم تقيد ذلك بعدم القدره على التوريه، فإذا أوجد المكره المعامله فقد أوجد نفس ما أكره عليه، و يرتفع أثره بالإكراه. و هذا بخلاف الكذب، فإنه لا يجوز إلا فى مورد الاضطرار، و من المعلوم أن الاضطرار لا يتحقق مع التمكن من التوريه.

و فيه أولا: أنه لا فارق بين الإكراه و الاضطرار، لأن الإكراه فى اللغه حمل المكره على أمر و إجباره عليه من غير رضى منه،

و لا شبهه فى أن هذا المعنى لا يتحقق إذا أمكن التفصى، كما هو الحال فى الاضطرار.

و ثانيا: أنا لو لم نعتبر فى مفهوم الإكراه أن لا يتمكن المكره من التفصى فإن لازم ذلك جواز ارتكاب المحرمات إذا أكره عليها و إن كان قادرا على التخلص، كما إذا أكرهه أحد على شرب الخمر، و كان متمكنا من هراقتها على جيبه. و كما إذا أكرهه جائر على أخذ أموال الناس بالظلم و العدوان، و كان متمكنا من أن يدفع مال الظالم اليه، و يوهمه أنه إنما يعطيه من مال غيره، و لا شبهه فى حرمه الارتكاب فى أمثال هذه الصور. هذا كله بناء على المشهور، كما نسبه المصنف الى ظاهرهم من تقييد جواز الكذب بعدم القدره على التوريه و التحقيق أن يفصل بين الأحكام التكليفيه و بين الأحكام الوضعيه فى باب المعاملات العقود منها و الإيقاعات. أما الأحكام التكليفيه وجوبيه كانت أم تحريميه فان تنجزها على المكلفين، و وصولها إلى مرتبه الفعليه لتبعثهم على الإطاعه و الامتثال مشروطه بالقدره العقليه و الشرعيه، و اختلاف الدواعى فى ترك الواجبات و ارتكاب المحرمات لا يؤثر فى تبديلها أو فى رفعها بوجه.

و مثال ذلك: أن شرب الخمر مع التمكن من تركه حرام و إن كان شربه بداعى رفع العطش أو غيره من الدواعى عدا الإسكار، كما أن المناط فى رفع الأحكام التكليفيه هو عدم القدره على الامتثال و لو بالتوريه و نحوها. مثلا إذا أكره الجائر أحدا على شرب الخمر و لم يتمكن المجبور من تركه بالتوريه أو بطريق آخر، فإن الحرمه ترتفع بحديث الرفع

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۱۰

و نحوه. و أما إذا تمكن من موافقه

التكليف بالتوريه، أو بجهه أخرى فلا موجب لسقوط الحرمه.

نعم ظاهر جمله من الروايات الماضيه، و جمله أخرى من الروايات الآتيه هو جوار الكذب و الحلف الكاذب فى موارد خاصه على وجه الإطلاق حتى مع التمكن من التوريه، و عليه فيمتاز حكم الكذب بذلك عن بقيه الأحكام التكليفيه. و من هنا ظهر ضعف قول المصنف (إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات).

و أما الأحكام الوضعيه فى المعاملات، كصحه العقود و الإيقاعات أو فسادهما فهى تدور من حيث الوجود و العدم مدار أمرين: الأول: كون المتعاملين قادرين على المعامله بالقدره التى هى من الشرائط العامه المعتبره فى جميع الأحكام.

الثانى: صدور إنشاء المعامله عن الرضى و طيب النفس، لآيه التجاره عن تراض، و الروايات الداله على حرمه التصرف فى مال غيره إلا بطيب النفس و الرضى، فإذا انتفى أحد الأمرين فسدت المعامله، و لم تترتب عليها الآثار.

و عليه فلو أكره الظالم أحدا على بيع أمواله فباعها بغير رضى و طيب نفس كان البيع فاسدا سواء تمكن المكره فى دفع الإكراه من التوريه أم لم يتمكن، و إذا باعها عن طيب نفس كان البيع صحيحا. و على الاجمال فالمناط فى صحه المعاملات صدورها عن طيب النفس و الرضى.

تذييل

لا شبهه فى عدم ثبوت أحكام المكره على المضطر فى باب المعاملات، و وجه ذلك أن حديث الرفع إنما ورد فى مقام الامتنان على الأمه. و على هذا فلو اضطر أحد إلى بيع أمواله لأداء دينه، أو لمعالجه مريضه، أو لغيرهما من حاجاته فان الحكم بفساد البيع ح مناف للامتنان، و أما الإكراه فليس كك. كما عرفت.

قوله نعم يستحب تحمل الضرر المالى الذى لا يجحف.

أقول: حاصل كلامه:

أنه يستحب تحمل الضرر

المالى الذى لا يجحف، و التجنب عن الكذب فى موارد جوازه لحفظ المال، و حمل عليه قول أمير المؤمنين «ع» فى نهج البلاغه «۱»: (علامه الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك).

---

(۱) راجع ج ۲ ئل باب ۱۴۱ جواز الكذب فى الإصلاح من عشره الحج ص ۲۳۵.

و فيه أنه لا دليل على ثبوت هذا الاستحباب، فان الضرر المالى إن بلغ إلى مرتبه يعد فى العرف ضررا جاز الكذب لدفعه، و إلا فهو حرام، لانصراف الأدله المجوزه عن ذلك، فلا دليل على وجوب الواسطه بينهما لكى تكون مستحبه، و أما قوله «ع» فى نهج البلاغه فأجنبى عن الكذب الجائز الذى هو مورد كلامنا، بل هو راجع الى الكذب المحرم، و أن يتخذه الإنسان وسيله لانتفاعه، و من الواضح جدا أن ترك ذلك من علائم الايمان.

و يؤيد ما ذكرناه تقابل الصدق المضر مع الكذب النافع فيه، لأن الظاهر من الكذب النافع هو ما يكون وسيله لتحصيل المنافع، و يكون المراد من الصدق المصرح عدم النفع، لكثره إطلاق الضرر عليه فى العرف.

و عليه فشأن الحديث شأن ما ورد «۱» من أنه (لا يزنى الزانى حين يزنى و هو مؤمن و لا يسرق السارق حين يسرق و هو مؤمن).

نعم يمكن الاستدلال على الاستحباب بناء على التسامح فى أدله السنن بقوله «ع» «۲»:

(اجتنبوا الكذب و إن رأيتم فيه النجاه. فإن فيه الهلكه). و لكن مفاد الحديث أعم مما ذكره المصنف.

الأقوال الصادره عن الأئمه (ع) تقيه

لا خلاف بين المسلمين، بل بين عقلاء العالم فى جواز الكذب لإنجاء النفس المحترمه.

قال الغزالى «۳»: (فمهما كان فى الصدق سفك دم امرئ مسلم فالكذب فيه واجب). و قد تقدمت «۴»

دلاله جمله من الآيات و الروايات على هذا. بل هو من المستقلات العقليه، و من الضروريات الدينيه التى لا خلاف فيها بين المسلمين، و على ذلك فمن أنكره كان منكرا لإحدى ضروريات الدين، و لحقه حكم منكر الضرورى من الكفر، و وجوب القتل، و بينونه الزوجه، و قسمه الأموال.

---

(۱) راجع ج ۱ کا باب ۴۰ القمار من المعیشه ص ۳۶۲. و ج ۱۰ الوافى باب القمار ص ۳۶. و ج ۳ ئل باب تحريم الزناء من النكاح المحرم ص ۳۹ و ۴۰. و ج ۲ ئل باب ۴۵ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ۴۶۳ و ص ۴۶۴، و ج ۲ مرآه العقول ص ۲۵۶ و ص ۲۶۰.

(۲) مرسله. راجع ج ۲ المستدرک باب ۱۲۰ تحريم الكذب من عشره الحج ص ۱۰۰

(۳) راجع ج ۳ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ۱۲۱.

(۴) فى البحث عن جواز الكذب لدفع الضروره ص ۴۰۳ و ص ۴۰۴ و ۴۰۵.

و إذا عرفت ذلك فقد اتضح لك الحال فى الأقوال الصادره عن الأئمه «ع» فى مقام التقيه، فإنا لو حملناها على الكذب السائغ لحفظ أنفسهم و أصحابهم لم يكن بذلك بأس، مع أنه يمكن حملها على التوريه أيضا كما سيأتى.

و بذلك يتجلى لك افتضاح الناصبى المتعصب إمام المشككين، حيث لهج بما لم يلهج به البشر، و قال فى خاتمه محصل الأفكار حاكيا عن الزنديق سليمان بن جرير: إن أئمه الرافضه وضعوا القول بالتقيه لئلا يظفر معها أحد عليهم، فإنهم كلما (أرادوا شيئا تكلموا به فإذا قيل لهم هذا خطأ أو ظهر لهم بطلانه قالوا: إنما قلناه تقيه).

على أن التفوه بذلك افتراء

على الأئمه الطاهرين الذين أذهب اللّه عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا. قال اللّه تعالى «١»: (إِنَّمٰا يَفْتَرِى الْكَذِبَ الَّذِينَ لاٰ يُؤْمِنُونَ بِآيٰاتِ اللّٰهِ وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْكٰاذِبُونَ).

قوله الأقوال الصادره عن أئمتنا فى مقام التقيه.

أقول: حاصل مراده أن ما صدر عن الأئمه «ع» تقيه فى بيان الأحكام و إن جاز حمله على الكذب الجائز حفظا لأنفسهم و أصحابهم عن الهلاك. و لكن المناسب لكلامهم و الأليق بشأنهم حمله على إراده خلاف ظاهره من دون نصب قرينه على المراد الجدى، كأن يراد من قولهم «٢»: لا بأس بالصلاه فى ثوب أصابه خمر جواز الصلاه فى الثوب المذكور مع تعذر غسله و الاضطرار الى لبسه.

و يؤيده تصريحهم «ع» بإراده المحامل البعيده فى بعض المقامات، ففى روايه عمار عن أبى عبد اللّه «ع» «٣»: (فقال له رجل: ما تقول فى النوافل؟ قال: فريضه، قال: ففزعنا و فزع الرجل فقال أبو عبد اللّه: إنما أعنى صلاه الليل على رسول اللّه «ص»).

و فيه أنك قد عرفت آنفا عدم استقلال العقل بقبح الكذب فى جميع الموارد، و إنما هو تابع للدليل الشرعى، و عليه فمهما حرمه الشارع يكشف منه أنه قبيح، و مهما ورد الدليل على جوازه يكشف منه أنه ليس بقبيح. و حينئذ فالكذب الجائز و التوريه سواء فى الإباحه و لا ترجيح لحمل الأخبار الموافقه للتقيه على الثانى.

قوله و من هنا يعلم أنه إذا دار الأمر فى بعض المواضع إلخ.

أقول: ملخص كلامه: أنه إذا ورد عن الأئمه «ع» أمر و ترددنا بين أن نحمله على الوجوب بداعى التقيه

---

(١) سوره النحل، آيه: ١٠٧.

(٢) راجع ج ١ ئل باب ٣٨ نجاسه الخمر من أبواب النجاسات ص ٢٠٠.

(٣) راجع ج ١ ئل

باب ۱۶ جواز ترک النوافل من أبواب أعداد الفرائض و النوافل ص ۲۲۰. و ج ۵ الوافی ص ۲۰.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۱۳

أو علی الاستحباب بداعی بیان الواقع تعین الحمل علی الثانی: بأن یراد من الأمر معناه المجازی أعنی الاستحباب من دون نصب قرینه ظاهره.

و مثاله أن یرد أمر بالوضوء عقیب ما یعده العامه «۱» حدثا و ناقضا للوضوء، کالمذی و الودی و مس الفرج و الأنثیین و غیرها من الأمور التی یراها العامه إحداثا ناقضه للوضوء فإنه یدور الأمر ح بین حمله علی الوجوب بداعی التقیه و بین حمله علی الاستحباب بداعی بیان الواقع، و من المعلوم أن الحمل علی الثانی أولی، إذ لم یثبت من مذهب الشیعه عدم استحباب الوضوء عقیب الأمور المذکوره، و لکن ثبت عندهم أنها لا تنقض الوضوء جزما، و علیه فتتأدی التقیه بإراده المجاز و إخفاء القرینه.

أقول: للّه در المصنف حیث أشار بکلامه هذا إلی قاعده کلیه و ضابطه شریفه، تتفرع عنها فروع کثیره، و من شأنها أن یبحث عنها فی علم الأصول فی فصل من فصول أبحاث الأوامر.

و تحقیق الکلام فیها أن ما یدور أمره بین الحمل علی التقیه و بین الحمل علی الاستحباب علی ثلاثه أقسام، الأول: أن یکون ظهوره فی بیان الحکم الوضعی المحض، کما إذا ورد عنهم «ع» أن الرعاف أو الحجامه مثلا من النواقض للوضوء، فإنه لا ریب فی حمل هذا القسم علی التقیه: بأن یکون المراد أنها ناقضه حقیقه للوضوء، و لکن صدور هذا الحکم بداعی التقیه، لا بداعی الإراده الجدیه.

الثانی: أن یدل بظهوره علی الحکم التکلیفی المولوی المحض، کما إذا فرضنا أن قراءه الدعاء عند رؤیه الهلال واجبه عند العامه

و مستحبه عندنا، و وردت روايه من أئمتنا «ع» ظاهره فى الوجوب، فإن الأمر حينئذ يدور بين حمل هذه الروايه على الوجوب بداعى التقيه و بين حملها على الاستحباب بداعى الجد. غايه الأمر أن الامام «ع» لم ينصب قرينه على مراده الجدى.

و على هذا فبناء على مسلك المصنف من كون الأمر حقيقه فى الوجوب و مجازا فى غيره يدور الأمر بين حمله على التقيه فى بيان الحكم، و رفع اليد عن المراد الجدى: أعنى الاستحباب أو حمله على الوجوب الخاص أعنى الوجوب حال التقيه، و رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب المطلق بأن يكون المراد أن قراءه الدعاء عند رؤيه الهلال واجبه حال التقيه، أو حمله على الاستحباب و رفع اليد عن ظهور الكلام فى الوجوب من دون نصب قرينه على ذلك، و حيث لا مرجح لأحد الأمور الثلاثه بعينه، فيكون الكلام مجملا.

---

(۱) راجع ج ۱ سنن البيهقى جماع أبواب الحدث.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۱۴

و أما بناء على ما حققناه فى محله من أن الأمر موضوع لواقع الطلب: أعنى إظهار الاعتبار النفسانى على ذمه المكلف، فما لم يثبت الترخيص من الخارج فان العقل يحكم بالوجوب و إذا ثبت الترخيص فيه من القرائن الخارجيه حمل على الاستحباب، و عليه فلا مانع من حمل الأمر بقراءه الدعاء عند رؤيه الهلال على الاستحباب، للقطع الخارجى بعدم وجوبها عند رؤيه الهلال، فيتعين الاستحباب، إذ ليس هنا احتمال آخر غيره لكى يلزم الاجمال.

الثالث: ان يكون الكلام الصادر عن الامام «ع» ظاهرا فى بيان الحكم التكليفى، إلا انه فى الواقع بيان للحكم الوضعى الصرف، كما إذا ورد الأمر بالوضوء عقيب المذى و الودى و مس الفرج و الأنثيين

أو غيرها من الأمور التي يراها العامه إحداثا ناقضه للوضوء فإن الأمر في هذه الموارد إرشاد إلى ناقضيه الأمور المذكوره للوضوء، كما ان الأمر بالوضوء عقيب البول و النوم إرشاد الى ذلك أيضا، و ح فيدور الأمر بين حمله على ظاهره من الناقضيه بداعي التقيه، لا الجد، و بين حمله على الاستحباب، فالظاهر هو الأول، فإن حمله على الثاني يستلزم مخالفه الظاهر من جهتين:

الاولى: حمل ما هو ظاهر في الإرشاد إلى الناقضيه على خلاف ظاهره من إراده الحكم التكليفي. الثانيه: حمل ما هو ظاهر في الوجوب على الاستحباب. و أما لو حملناه على التقيه فلا يلزم منه إلا مخالفه الظاهر في جهه واحده، و هي حمل الكلام على غير ظاهره من المراد الجدي.

جواز الكذب لإراده الإصلاح

قوله الثاني من مسوغات الكذب إراده الإصلاح.

أقول: لا شبهه في جواز الكذب للإصلاح بين المتخاصمين في الجمله عند الفريقين نصا [1] و فتوى، و تفصيل ذلك

---

[1] في كا بهامش مرآه العقول ص ٣٢٦. و ج ٣ الوافي ص ١٥٧. و ج ٢ ئل باب ١٤١ جواز الكذب في الإصلاح من عشره الحج ص ٢٣٤: عن بعض أصحابنا عن أبي عبد اللّه «ع» قال: الكلام ثلاثه صدق و كذب و إصلاح بين الناس الحديث. مرسل.

و عن عيسى بن حسان قال: سمعت أبا عبد اللّه «ع» يقول: كل كذب مسئول عنه صاحبه يوما إلا كذبا في ثلاثه: رجل كائد في حربه فهو موضوع عنه أو رجل أصلح بين اثنين يلقى هذا بغير ما يلقى به هذا يريد بذلك الإصلاح فيما بينهما أو رجل وعد أهله شيئا و هو لا يريد ان يتم لهم. مجهوله بعيسى بن حسان.-

ان

النزاع و البغضاء بين المتخاصمين تاره يكون من كلا الطرفين: بأن يكون كل منهما حربا للآخر، و قاصدا لإيقاع الضرر به، و اخرى يكون الحقد و النفاق من طرف واحد، كأن وشى اليه تمام على أخيه كاذبا فحقد عليه، و كلا القسمين مشمولان لإطلاق ما دل على جواز الكذب فى مورد الإصلاح.

و يمكن الاستدلال على جواز الكذب للإصلاح بقوله تعالى «۱»: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ) أى أصلحوا بين المؤمنين إذا تخاصموا و تقاتلوا (وَ اتَّقُوا اللّهَ) فى ترك العدل و الإصلاح (لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) فإن إطلاق الآيه يشمل الإصلاح بالكذب أيضا و ح فتكون الآيه معارضه لعموم ما دل على حرمه الكذب بالعموم من وجه، و بعد تساقطهما فى ماده الاجتماع: أعنى الكذب للإصلاح يرجع الى البراءه، أو الى عموم المصلح ليس بكذاب، فإنه ينفى الكذب عن المصلح على سبيل الحكومه.

و لا فرق فى جواز الكذب للإصلاح بين ان يكون المصلح احد المتخاصمين أو غيرهما، و يدل على تأكد الحكم فى الأول بعض الأحاديث الوارده فى حرمه هجران المؤمن فوق ثلاثه أيام. كقوله «ع» فى روايه حمران [۱]: (ما من مؤمنين اهتجرا فوق ثلاث إلا برأت منهما فى الثالثه قيل: هذا حال الظالم فما بال المظلوم؟ فقال: ما بال المظلوم لا يصير الى الظالم فيقول: أنا الظالم حتى يصلحا).

و من الواضح جدا ان قول المظلوم: انا الظالم كذب، و قد ذمه الإمام «ع» على تركه فيكون مستحبا مؤكدا.

قوله ورد فى أخبار كثيره جواز الوعد الكاذب مع الزوجه، بل مطلق الأهل)

. أقول: إن كان الوعد على سبيل الإنشاء فهو خارج عن الكذب موضوعا على ما عرفته سابقا. و إن كان على سبيل الإخبار، و لم

یحرز المتکلم تحقق المخبر به فی ظرفه فهو

و عن معاویه بن عمار عن أبی عبد اللّه «ع» قال: المصلح لیس بکذاب. صحیحه. و غیر ذلک من الروایات المذکوره فی المصادر المذکوره. و فی ج ۲ المستدرک ص ۱۰۱. و ج ۱۵ البحار کتاب الکفر ص ۴۱.

و فی ج ۱۰ سنن البیهقی ص ۱۹۷ لیس الکاذب من أصلح بین الناس فقال: خیرا أو نمی خیرا. و غیر ذلک من أحادیث العامه.

[۱] مجهوله بمحمد بن حمران. راجع ج ۲ ئل باب ۱۴۴ تحریم هجران المؤمن من عشره الحج ص ۲۳۵.

---

(۱) سوره الحجرات، آیه: ۱۰.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۱۶

کذب محرم علی صوره الوعد، کما عرفت فی البحث عن حکم خلف الوعد.

و لکن ظاهر جمله من الروایات التی تقدم بعضها فی البحث عن جواز الکذب للإصلاح هو جواز الوعد الکاذب للزوجه، بل لمطلق الأهل، و علیه فیقید بها ما دل علی حرمه الکذب، کما یقید بها أیضا ما دل علی وجوب الوفاء بالوعد لو قلنا به، و اللّه العالم. إلا أن یقال بعدم صلاحیه ذلک للتقیید، لضعف السند.

حرمه الکهانه

اشاره

قوله التاسعه عشره: الکهانه).

أقول: ما هی الکهانه؟ و ما حکم الرجوع الی الکاهن؟ و ما حکم الإخبار عن الأمور المستقبله؟.

أما الکهانه فهی فی اللغه [۱] الإخبار عن الکائنات فی مستقبل الزمان، و قیل هی عمل یوجب طاعه الجان للکاهن، و من هنا قیل: إن الکاهن من کان له رأی من الجن یأتیه الأخبار. و هی قریبه من السحر أو أخص منه. و العراف [۲] هو المنجم و الکاهن، و قیل:

العراف کالکاهن، إلا ان العراف یختص بمن یخبر عن الأحوال المستقبله، و الکاهن بمن یخبر عن الأحوال الماضیه.

و كيف

كان فالكهانه على قسمين:

الأول: ان يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبله لاتصاله بالشياطين القاعدين مقاعد

---

[۱] فى تاج العروس: كهن له قضى بالغيب، و فى التوشيح: الكهانه بالفتح، و يجوز الكسر ادعاء علم الغيب. قال ابن الأثير: الكاهن الذى يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان، و يدعى معرفه الأسرار. فمنهم من يزعم ان له تابعا من الجن و رأيا يلقى اليه الأخبار. و منهم من كان يزعم انه يعرف الأمور بمقدمات و أسباب يستدل بها على مواقعها. و هذا يخصونه باسم العراف الذى يدعى معرفه الشى ء المسروق و مكان الضاله و نحوها. و فى مجمع البحرين: ان الكهانه كانت فى العرب قبل البعث فلما بعث النبى (ص) حرست السماء و بطلت الكهانه. و عمل الكهانه قريب من السحر أو أخص منه.

[۲] فى تاج العروس: العراف كشداد، قال ابن الأثير: العراف المنجم، أو الذى يدعى علم الغيب.

و فى مفردات الراغب: العراف كالكاهن إلا أن العراف يختص بمن يخبر بالأحوال المستقبله و الكاهن بمن يخبر عن الأحوال الماضيه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۱۷

استراق السمع من السماء، فيطلعون على إسرارها، ثم يرجعون إلى أوليائهم لكى يؤدوها إليهم.

الثانى: ان يخبر الكاهن عن الكائنات الأرضيه، و الحوادث السفليه لاتصاله بطائفه من الجن و الشياطين التى تلقى إليه الأخبار الراجعه إلى الحوادث الأرضيه فقط، لأن الشياطين قد منعت عن الاطلاع الى السماء و أخبارها بعد بعثه النبى (ص).

و فى خبر الاحتجاج [۱] أطلق لفظ الكاهن على كلا القسمين، أما إطلاقه على القسم الأول فهو صريح جمله من فقراته. و أما إطلاقه على القسم الثانى فقد وقع منه فى فقرتين:

الأولى: قوله «ع»: (لأن ما يحدث فى الأرض من الحوادث الظاهره فذلك

يعلم الشياطين و يؤديه إلى الكاهن و يخبره بما يحدث فى المنازل و الأطراف).

الثانيه: قوله: «ع» بعد ما ذكر أن الشياطين كانوا يسترقون أخبار السماء، و يقذفونها الى الكاهن: (فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانه و اليوم إنما يؤدى الشيطان الى كهانها أخبارا للناس مما يتحدثون به- الى أن قال-: ما يحدث فى البعد من الحوادث).

فقد أطلق الكاهن فى هاتين الفقرتين على المخبر عن الكائنات السفليه بواسطه الشياطين.

و لا ينافيه قوله «ع»: (انقطعت الكهانه). فإن المراد منها هو الكهانه الكامله: أعنى القسم الأول.

و تدل على حرمه كلا القسمين مضافا الى خبر الاحتجاج المتقدم جمله من الروايات من طرق الخاصه [٢].

---

[١] ص ١٨۵ فيما احتج الصادق «ع» على الزنديق. مرسله.

[٢] فى ج ٢ ئل باب ۵۴ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ۵۴۵ فى حديث المناهى إن رسول اللّه (ص) نهى عن إتيان العراف و قال: من أتاه و صدقه فقد برى ء مما أنزل اللّه على محمد (ص). ضعيفه لشعيب بن واقد.

و عن الخصال عن الصادق «ع» من تكهن أو تكهن له فقد برى ء من دين محمد (ص).

ضعيفه لأبى حمزه. و غير ذلك من الروايات المذكوره فى ج ٢ المستدرك ص ۴۳۴. و فى ج ١ كا باب ۴٢ السحت من المعيشه ص ٣۶٣. و ج ١٠ الوافى ص ۴٢. و ج ٢ ئل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجره مما يكتسب به ص ۵٢٧: عن السكونى عن أبى عبد اللّه «ع» جعل من السحت أجر الكاهن. ضعيفه للنوفلى.

و فى ج ٢ ئل باب ١۶۴ تحريم النميمه من عشره الحج ص ٢۴١: عن المجالس عن الصادق «ع»: أربعه لا يدخلون الجنه: الكاهن إلخ. ضعيفه

بأبى سعيد هاشم.

و من طرق العامه «۱» و قد تقدم بعضها فى البحث عن حرمه التنجيم و السحر.

حرمه الرجوع الى الكاهن

و أما الرجوع الى الكاهن، و العمل بقوله، و ترتيب الأثر عليه فى الأمور الدينيه، و الاستناد إليه فى إثبات أمر أو نفيه فلا شبهه فى حرمته، بل لا خلاف فيها بين المسلمين، لكونه افتراء على اللّه، و عملا بالظن الذى لا يغنى من الحق شيئا.

و تدل على الحرمه أيضا جمله من روايات الفريقين الناهيه عن إتيان الكاهن و العراف فإن الإتيان إليهم كنايه عن تصديقهم، و العمل بقولهم، كما فى تاج العروس قال: (من أتى كاهنا أو عرافا إلخ: أى صدقهم). و قد عرفت أن العراف يصدق عليه الكاهن.

و فى روايه الخصال أن (من تكهن أو تكهن له فقد برى ء من دين محمد «ص»): أى من جاء الى الكاهن و أخذ منه الرأى فليس بمسلم «و قد تقدمت الإشاره الى هذه الروايات فى الحاشيه».

حكم الاخبار عن الأمور المستقبله

و أما الإخبار عن الأمور المستقبله جزما فيقع البحث عن حكمه تاره من حيث القاعده، و اخرى من حيث الروايه.

أما الأول فقد يكون المخبر عن الحوادث الآتيه شاكا فى وقوعها فى مستقبل الزمان.

و قد يكون جازما بذلك. أما الأول فلا شبهه فى حرمته، لكونه من الكذب المحرم و من القول بغير علم. و قد عرفت فى البحث عن حكم خلف الوعد أن المخبر ما لم يكن جازما بوقوع المخبر به فى الخارج فهو كاذب فى إخباره. نعم لو صادف الواقع فى هذه الحال كان حراما من جهه التجرى.

و أما الثانى فلا وجه لحرمته، فإنه خارج عن الكذب و عن القول بغير علم موضوعا و حكما و لكن المصنف التزم بحرمته لأمور:

الأول: خبر الهيثم [۱]: (قال: قلت لأبى عبد اللّه «ع»: إن عندنا بالجزيره رجلا ربما

---

[۱] صحيحه. راجع ج ۲

ئل باب ۵۴ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ۵۴۵.

---

(۱) راجع ج ۸ سنن البيهقى باب ما جاء فى النهى عن الكهانه ص ۱۳۸.

أخبر من يأتيه يسأله عن الشـى ء يسـرق أو شبه ذلك فنسأله؟ فقال: قال رسول اللّه (ص): من مشى الى ساحر أو كاهن أو كذاب يصـدقه فيمـا يقول فقـد كفر بما أنزل اللّه من كتاب) بـدعوى أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقا، سواء أ كان بالكهانه أم بغيرها، لأنه «ع» حصر المخبر بالشى ء الغائب بالساحر و الكاهن و الكذاب، و جعل الكل حراما.

و فيه أولاـ: أن الروايه بقرينه السؤال ظـاهره فى الإخبـار عن الأمور الماضـيه من السـرقه و الضاله و نحوها، و لا إشـكال فى جواز الإخبـار عن الأـمور الماضـيه إذا كـان المخبر جازمـا بوقوعهـا، و إنمـا الكلاـم فى الإخبار على سبيل الجزم على الحوادث الآتيه، فمورد الروايه أجنبى عن محل الكلام.

و ثانيـا: لاـ دلاـله فى الروايه على انحصـار المخبر عن الأـمور المغيّبه بالكـاهن و السـاحر و الكـذاب، بـل الظـاهر منها أن الإخبار المحرم منحصر بإخبار هذه الطوائف الثلاث.

فالإمام «ع» بيّن ضابطه حرمه الإخبار عن الغائبات، و نظيره ما إذا سئل أحـد عن حرمه شـرب العصـير التمرى؟ فأجاب بأن الحرام من المشروبات إنما هو الخمر و النبيذ و العصير العنبى إذا غلى، فان هذا الجواب لا يدل على حصر جميع المشروبات بالمحرم، و إنمـا يـدل على حصـر المشـروبات المحرمه بالأـمور المـذكوره. و إذن فلاـ دلاـله فى الروايه على حرمه مطلق الإخبار عن الأمور المستقبله و لو من غير الكاهن و الساحر و الكذاب.

و ثالثا: أن غايه ما تدل عليه الروايه أن تصديق المخبر

فى إخباره حرام، لأنه غير حجه و أما حرمه إخبار المخبر فلا تدل الروايه على حرمته، كما هو الحال فى إخبار الفاسق و غيره فيما لا يكون قوله حجه.

الثانى: قوله «ع» فى حديث المناهى المتقدم فى الهامش: (إنه نهى عن إتيان العراف و قال: من أتاه و صدقه فقد برى ء مما أنزل اللّه على محمد «ص»). بدعوى أن المخبر عن الغائبات فى المستقبل كاهن و يختص باسم العراف.

و فيه أولا- أنه ضعيف السند. و ثانيا: أن إتيان العراف كنايه عن العمل بقوله، و ترتيب الأثر عليه، كما عرفته آنفا، فلا دلاله فيه على حرمه الإخبار عن الأمور المستقبله بأى نحو كان.

الثالث: قوله «ع»: فى بعض الأحاديث [1]: (لئلا يقع فى الأرض سبب يشاكل الوحى إلخ). فإن الإخبار عن الغائبات و الكائنات فى مستقبل الزمان من الأمور تشاكل الوحى

---

[1] مرسل. راجع الاحتجاج فيما احتج به الصادق «ع» على الزنديق ص ١١٥

و من المقطوع به أنه مبغوض للشارع.

و فيه أن الممنوع فى الروايه هو الإخبار عن السماء بوساطه الشياطين، فإنهم كانوا يقعدون مقاعد استراق السمع من السماء، و يطلعون على مستقبل الأمور، و يحملونها إلى الكهنه، و يبثونها فيهم، و قد منعوا عن ذلك بالشهاب الثاقب لئلا يقع فى الأرض ما يشاكل الوحى. و أما مجرد الإخبار عن الأمور الآتيه بأى سبب كان فلا يرتبط بالكهانه.

قوله فتبين من ذلك إلخ.

أقول: حاصل كلامه: أن المتحصل مما ذكرناه هو حرمه الإخبار عن الغائبات من غير نظر فى بعض ما صح اعتباره، كنبذ من الرمل و الجفر و فيه أن المناط فى جواز الإخبار عن الغائبات فى مستقبل الزمان إنما هو حصول الاطمئنان

بوقوع المخبر به كما عرفت. و عليه فلا فرق بين الرمل و الجفر و غيرهما من موجبات الاطمئنان.

ثم إن ظاهر عباره المصنف هو اعتبار بعض أقسام الرمل و الجفر. و لكنه عجيب منه (ره)!! إذ لم يقم دليل على اعتبارهما فى الشريعه المقدسه غايه الأمر أنهما يفيدان الظن، و هو لا يغنى من الحق شيئا.

حرمه اللهو فى الجمله

اشاره

قوله العشرون: اللهو حرام.

أقول: لا خلاف بين المسلمين قاطبه فى حرمه اللهو فى الجمله، بل هى من ضروريات الإسلام، و إنما الكلام فى حرمته على وجه الإطلاق.

فظاهر جمله من الأصحاب، بل صريح بعضهم، و ظاهر بعض العامه أن اللهو حرام مطلقا، فعن المحقق فى المعتبر: (قال علمائنا: اللاهى بسفره كالمتنزه بصيده بطرا لا يترخص، لنا أن اللهو حرام، فالسفر له معصيه).

و قال العلامه «۱»: حرم الحلبى (الرمى عن قوس الجلاهق و الإطلاق ليس بجيد، بل ينبغى التقييد بطلب اللهو و البطر). و فى كلمات غير واحد من الأصحاب إن من سفر المعصيه طلب الصيد للهو و البطر.

و فى الرياض «۲» قد استدل على حرمه المسابقه فى غير الموارد المنصوصه بما دل على حرمه مطلق اللهو.

---

(۱) راجع ج ۲ المختلف ص ۱۶۴.

(۲) ج ۲ ص ۴۱.

و عن المالكيه «۱» (إن كان الغرض من المسابقه المغالبه و التلهى فيكون حراما).

و قد استظهر المصنف من الأخبار الكثيره حرمه اللهو على وجه الإطلاق، ثم قال:

(و لكن الإشكال فى معنى اللهو فإن أريد به مطلق اللهو كما يظهر من الصحاح و القاموس فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور و السيره، فإن اللعب هى الحركه لا لغرض عقلائى، و لا خلاف ظاهرا فى عدم حرمته على الإطلاق، نعم لو

خص اللهو بما يكون من بطر و فسر بشده الفرح كان الأقوى تحريمه).

و لكن الأخبار لا دلاله لها على حرمه اللهو على وجه الإطلاق فإنها على أربع طوائف:

الأولى «٢»: هى الروايات الداله على وجوب الإتمام على المسافر إذا كان سفره للصيد اللهوى، فقد يقال: إن هذه الطائفه تدل بالالتزام على حرمه اللهو أيضا، إذ لا نعرف وجها لإتمام الصلاه هنا إلا كون السفر معصيه للصيد اللهوى.

و لكنه ضعيف، إذ غايه ما يستفاد من هذه الأخبار أن السفر للصيد اللهوى لا يوجب القصر، فلا دلاله فيها على كون السفر معصيه، إذ لا ملازمه بين وجوب الإتمام فى السفر و بين كونه معصيه، بل هو أعم من ذلك. و الى هذا ذهب المحقق البغدادى (ره).

الثانيه: ما دل على أن اللهو من الكبائر، كما فى حديث شرائع الدين عن الأعمش [١] قال المصنف: (حيث عد فى الكبائر الاشتغال بالملاهى التى تصد عن ذكر اللّه كالغناء و ضرب الأوتار، فإن الملاهى جمع الملهى مصدرا أو الملهى وصفا، لا الملهاه آله، لأنه لا يناسب التمثيل بالغناء).

و لكن يرد عليه أولا: أن هذه الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: لا دلاله فيها على حرمه اللهو المطلق، بل الظاهر منها أن الحرام هو اللهو الذى يصد عن ذكر اللّه كالغناء و ضرب الأوتار و نحوهما.

و ثالثا: أن الظاهر من اللغه أن الملاهى اسم الآلات، فالأمر يدور بين رفع اليد عن

---

[١] ضعيفه لبكر بن عبد اللّه بن حبيب. و مجهوله لأحمد بن يحيى بن زكريا القطان و غيره من رجال السند.

راجع ج ٢ ئل باب ۴۵ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ۴۰۵.

---

(١) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ۵۱.

(٢) راجع ج ۵

الوافى باب من كان سفره باطلا ص ۳۲. و ج ۱ ئل باب ۹ من خرج الى الصيد للهو من صلاه المسافر ص ۵۴۸. و ج ۱ التهذيب أبواب الزيادات صلاه المسافر ص ۱۸۴. و ج ۱ المستدرک ص ۵۰۲.

ظهوره و حملها على الفعل و بين رفع اليد عن ظهور الغناء و حمله على الغناء فى آله اللهو، و لا-وجه لترجيح أحدهما على الآخر، فتكون الروايه مجمله. بل ربما يرجح رفع اليد عن ظهور الغناء، كما يدل عليه عطف ضرب الأوتار على الغناء.

ثم إن روايه الأعمش لم يذكر فيها إلا عد الملاهى التى تصد عن ذكر اللّه من الكبائر.

و أما زياده كلمه الاشتغال قبل كلمه الملاهى فهى من سهو قلم المصنف (ره)، و لو كانت النسخه كما ذكره لما كان له حمل الملاهى على نفس الفعل، فان الاشتغال بالملاهى من أظهر مصاديق الغناء.

الثالثه: الأخبار المستفيضه. بل المتواتره الداله على حرمه استعمال الملاهى و المعازف، و فى روايه العيون [۱]: (الاشتغال بها من الكبائر). و فى روايه عنبسه: (استماع اللهو و الغناء ينبت النفاق كما ينبت الماء الزرع). و قد تقدمت الإشاره إلى جمله منها، و الى مصادرها فى مبحث حرمه الغناء.

و فيه أن هذه الروايات إنما تدل على حرمه قسم خاص من اللهو: أعنى الاشتغال بالملاهى و المعازف و استعمالها، و لا نزاع فى ذلک، بل حرمه هذا القسم من ضروريات الدين، بحيث يعد منكرها خارجا عن زمره المسلمين، و إنما الكلام فى حرمه اللهو على وجه الإطلاق، و واضح أن هذه الأخبار لا تدل على ذلک.

الرابعه: الأخبار الظاهره ظهورا بدويا فى حرمه اللهو مطلقا، كقوله «ع» فى

خبر العياشي: (كلما ألهى عن ذكر اللّه فهو من الميسر). و فى بعض روايات المسابقه «۱»:

(كل لهو المؤمن باطل إلا فى ثلاث). و فى روايه أبى عباد: إن السماع فى حيز الباطل و اللهو «و سنذكرها». و فى روايه عبد الأعلى «۲» فى رد من زعم ان النبى (ص) رخص فى أن يقال: جئناكم جئناكم إلخ: (كذبوا إن اللّه يقول: لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتّخذناه من لدنا إلخ). و فى جمله من روايات الغناء أيضا ما يدل على أن اللهو من الباطل فإذا ضممنا ذلك الى ما يظهر من الأدله من حرمه الباطل كجمله من الروايات الداله على حرمه الغناء «۳» كانت النتيجه حرمه اللهو مطلقا.

و يرد عليه أن الضروره دلت على جواز اللهو فى الجمله، و كونه من الأمور المباحه، كاللعب بالسبحه أو اللحيه أو الحبل أو الأحجار و نحوها، فلا يمكن العمل بإطلاق هذه

---

[۱] ضعيفه كما تقدم فى ص ۲۴۳. راجع المصدر المزبور من ج ۲ ئل.

---

(۱) قد تقدما فى ص ۳۷۰.

(۲) قد تقدم فى ص ۳۱۲.

(۳) قد أشرنا إلى مصادرها فى ص ۳۰۷.

الروايات على تقدير صحتها، و قد أشرنا إليه فى مبحث حرمه القمار «۱» و عليه فلا بد من حملها على قسم خاص من اللهو أعنى الغناء و نحوه، كما هو الظاهر، أو حملها على وصول الاشتغال بالأمور اللاغيه إلى مرتبه يصد فاعله عن ذكر اللّه، فإنه ح يكون من المحرمات الإلهيه.

و الحاصل: أنه لا دليل على حرمه اللهو على وجه الإطلاق، و مما ذكرناه ظهر أيضا أنا لا نعرف وجها صحيحا لما ذكره المصنف (ره) من تقويه حرمه الفرح الشديد.

اللعب و اللغو

قوله و

اعلم أن هنا عنوانين.

أقول: قد فرق جمع من أهل الفروق بين اللهو و اللعب، و لا يهمنا التعرض لذلك، و إنما المهم هو التعرض لحكمهما، و قد عرفت: أنه لا دليل على حرمه مطلق اللهو، و أما اللعب فان كان متحدا فى المفهوم مع اللهو فحكمه هو ذلك، و إن كانا مختلفين مفهوما فلا بد من ملاحظه الأدله الشرعيه، فإن كان فيها ما يدل على حرمه اللعب أخذ به، و إلا فيرجع الى الأصول العمليه.

و أما اللغو فذكر المصنف (ره) أنه إن أريد به ما يرادف اللهو كما يظهر من بعض الاخبار [1] كان فى حكمه. و إن أريد به مطلق الحركات اللاغيه فالأقوى فيها الكراهه أقول: لا دليل على حرمه مطلق اللغو سواء قلنا بكونه مرادفا للهو و الباطل كما هو الظاهر من أهل اللغه أم لا، لما عرفت من عدم الدليل على حرمه اللهو على وجه الإطلاق و أما ما ذكره من ظهور الروايات فى مرادفه اللغو مع اللهو ففيه أن الروايات المذكوره ناظره إلى اتحاد قسم خاص من اللغو مع قسم خاص من اللهو، و هو القسم المحرم، فلا دلاله فيها على اتحاد مفهومهما مطلقا. على انها ضعيفه السند.

---

[1] فى ج ٢ ئل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥: فى روايه محمد بن أبى عباد و كان مشتهرا بالسماع و يشرب النبيذ قال: سألت الرضا (ع) عن السماع؟ فقال:

لأهل الحجاز فيه رأى و هو فى حيز الباطل و اللهو أما سمعت اللّه يقول: و إذا مروا باللغو مروا كراما. ضعيفه بأبى عباد و غيره.

و يقرب من ذلك ما فى باب ١٢٩ تحريم سماع الغناء ص ٥٦٦ عن أبى أيوب

الخزاز.

ضعيف لسهل.

---

(۱) ص ۳۷۰.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۲۴

و قد يقال: بحرمه اللغو على وجه الإطلاق لروايه الكابلى [۱] فإن الإمام (ع) جعل فيها اللغو المضحک من جمله الذنوب التى تهتک العصم.

و فيه أولا: أنها ضعيفه السند، و مجهوله الرواه. و ثانيا: أن موضوع التحريم فيها هو اللغو الذى يكون موجبا لهتک عصم الناس و أعراضهم من الاستهزاء و السخريه و التعيير و الهجاء و نحوها من العناوين المحرمه.

على أنه لا دليل على حرمه إضحاک الناس و إدخال السرور فى قلوبهم بالأمور المباحه و الجهات السائغه، بل هو من المستحبات الشرعيه و الأخلاق المرضيه فضلا كونه موجبا لهتک العصم، و إثاره للعداوه و البغضاء.

و قد ذكر ابن أبى الحديد فى مقدمه شرح النهج فى على بن أبى طالب «ع»: (و أما سجاحه الأخلاق و بشر الوجه و طلاقه المحيا و التبسم فهو المضروب به المثل فيه حتى عابه بذلک أعداؤه). و كان الأصل فى هذا التعييب عمر بن الخطاب و عمرو بن العاص.

و قد ظهر مما ذكرناه أنه لا يمكن الاستدلال على حرمه اللغو مطلقا بوصيه النبى (ص) لأبى ذر [۲].

ثم إن روايه الكابلى عدت شرب الخمر و اللعب بالقمار من جمله الذنوب التى تهتک العصم أما الأول فلأنه يجر الى التعرض لإعراض الناس، بل نفوسهم، فان شارب الخمر فى حال سكره كالمجنون الذى لا يبالى فى أفعاله و حركاته.

و أما اللعب بالقمار فلأنه يورث العداوه بين الناس، حيث تؤخذ به أموالهم بغير عوض و استحقاق. و قد أشير إلى كلا الأمرين فى الآيه [۳].

---

[۱] فى ج ۲ ئل باب ۴۱ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ۵۱۱: عن زين العابدين «ع» الذنوب

التى تهتك العصم شرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطى ما يضحكك الناس من اللغو و المزاح. مجهوله بأحمد بن الحسن القطان و أحمد بن يحيى، و ضعيفه ببكر ابن عبد اللّه بن حبيب.

[٢] يا أبا ذر و أن الرجل يتكلم بالكلمه فى المجلس ليضحكهم بها فيهوى فى جهنم ما بين السماء و الأرض. ضعيفه لما تقدم فى ص ٣٨٧. راجع ج ١۴ الوافى ص ۵۶.

[٣] إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوه إلخ. و قد تقدمت فى ص ٣۶٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ۴٢۵

مدح من لا يستحق المدح

قوله الحاديه و العشرون: مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم.

أقول: حكى المصنف أن العلامه عد مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم فى عداد المكاسب المحرمه ثم وجه كلامه بوجوه:

الأول: حكم العقل بقبح ذلك. الثانى: قوله تعالى «١»: (وَ لٰا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّٰارُ). الثالث: ما رواه الصدوق عن النبى ص [١]: (من عظم صاحب دنيا و أحبه لطمع فى دنياه سخط اللّه عليه و كان فى درجه مع قارون فى التابوت الأسفل من النار). الرابع: ما فى حديث المناهى [٢] من قوله (ص): (من مدح سلطانا جائرا أو تحفف أو تضعضع له طمعا فيه كان قرينه فى النار).

و لكن الظاهر أن الوجوه المذكوره لا- تدل على مقصود المصنف: أما العقل فإنه لا يحكم بقبح مدح من لا يستحق المدح بعنوانه الأولى ما لم ينطبق عليه عنوان آخر مما يستقل العقل بقبحها، كتقويه الظالم، و إهانه المظلوم و نحوهما. و أما الآيه فهى تدل على حرمه الركون الى الظالم و الميل اليه، فلا ربط لها بالمقام. و سيأتى الاستدلال بها على حرمه معونه الظالمين.

و

اما النبوى الذى رواه الصدوق فإنه يدل على حرمه تعظيم صاحب المال و إجلاله طمعا فى ماله، فهو بعيد عما نحن فيه. و اما حديث المناهى ففيه أولا: انه ضعيف السند.

و ثانيا: انه دال على حرمه مدح السلطان الجائر، و حرمه تعظيمه طمعا فى ماله، أو تحصيلا لرضاه.

---

[١] راجع ج ٢ ئل باب ٧١ تحريم معونه الظالمين مما يكتسب به ص ٥۴٨، مجهوله بموسى بن عمران النخعى النوفلى، و عمه الحسين بن يزيد، و مبشر، و ابى عائشه، و يزيد ابن عمر و غيرهم.

[٢] مجهوله لشعيب بن واقد. راجع ج ٣ ئل باب ٧٢ تحريم مدح الظالم ص ۵۴٩.

و ج ٣ الوافى ص ١٧٩.

أقول: الحفف بالحاء المهمله: الضيق و قله المعيشه، و الحفوف: الاعتناء بالشى ء و مدحه التضعضع: الخضوع.

---

(١) سوره هود، آيه: ١١۵.

و على الجمله أن الوجوه التى ذكرها المصنف لا- تدل على حرمه مدح من لا يستحق المدح فى نفسه، فإن النسبه بينه و بين العناوين المحرمه المذكوره هى العموم من وجه، و عليه فلا- وجه لجعل العنوان المذكور من المكاسب المحرمه، كما صنعه العلامه و تبعه غيره.

ثم إن مدح من لا يستحق المدح قد يكون بالجمله الخبريه، و قد يكون بالجمله الإنشائيه أما الأول فهو كذب محرم إلا إذا قامت قرينه على إراده المبالغه. و اما الثانى فلا محذور فيه ما لم ينطبق عليه شى ء من العناوين المحرمه المذكوره، أو كان المدح لمن وجبت البراءه منه، كالمبدء فى الدين، و قد تقدم ذلك فى مبحث الغيبه و مبحث حرمه سب المؤمن.

لا يخفى ان حرمه مدح من لا يستحق المدح على وجه الإطلاق أو فيما انطبق عليه عنوان

محرم إنما هى فيما إذا لم يلتجئ الى المدح لدفع خوف أو ضرر بدنى أو مالى أو عرضى، و إلا فلا شبهه فى الجواز.

و يدل عليه قولهم (ع) [۱] فى عده روايات: (إن شر الناس عند اللّه يوم القيامه الذين يكرمون اتقاء شرهم). و ككك تدل عليه أخبار التقيه، فإنها تدل على جوازها فى كل ضروره و خوف.

حرمه معونه الظالمين

اشاره

قوله الثانيه و العشرون: معونه الظالمين فى ظلمهم حرام بالأدله الأربعه، و هو من الكبائر.

أقول: ما هو حكم معونه الظالمين؟ و ما هو حكم أعوان الظلمه؟ و ما هو حكم إعانتهم فى غير جهه الظلم من الأمور السائغه كالبنايه و النجاره و الخياطه و نحوها؟.

أما معونه الظالمين فى ظلمهم فالظاهر انها غير جائزه بلا خلاف بين المسلمين قاطبه، بل بين عقلاء العالم، بل التزم جمع كثير من الخاصه و العامه [۲] بحرمه الإعانه على مطلق الحرام، و حرمه مقدماته.

---

[۱] راجع أصول الكافى بهامش ج ۲ مرآه العقول باب من يتقى شره ص ۳۱۴.

و ج ۱۴ الوافى وصيه النبى (ص) لعلى (ع) ص ۴۶.

و فى ج ۱۰ سنن البيهقى ص ۲۴۵: إن شر الناس منزله يوم القيامه من و دعه أو تركه الناس اتقاء فحشه.

[۲] قد تقدم ذلك فى ص ۱۷۹. و فى ج ۱۰ سنن البيهقى ص ۲۳۴: نهى عن الإعانه على ظلم.

و يدل على حرمته العقل. و الإجماع المستند الى الوجوه المذكوره فى المسأله. و قوله تعالى «۱»: (وَ لَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّارُ). فان الركون المحرم هو الميل إليهم، فيدل على حرمه إعانتهم بطريق الأولويه. أو المراد من الركون المحرم هو الدخول معهم فى ظلمهم.

و اما الاستدلال

على حرمتها بقوله تعالى: (وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ). كما فى المستند و غيره فقد تقدم جوابه فى البحث عن حكم الإعانه على الإثم، و قلنا: إن التعاون غير الإعانه، فإن الأول من باب الإفعال، و الثانى من باب التفاعل، فحرمه أحدهما لا تسرى الى الآخر.

و تدل على حرمه معونه الظالمين أيضا الروايات [۱] المستفيضه، بل المتواتره.

و اما دخول الإنسان فى أعوان الظلمه فلا شبهه أيضا فى حرمته، و يدل عليها جميع ما دل على حرمه معونه الظالمين فى ظلمهم، و غير ذلك من الأخبار الناهيه عن الدخول فى حزبهم و تسويد الاسم فى ديوانهم. و قد أشرنا إلى مصادرها فى الهامش.

---

[۱] فى ج ۱ كا ص ۲۵۷. و ج ۱۰ الوافى ص ۲۶. و ج ۲ ئل باب ۷۱ تحريم معونه الظالمين مما يكتسب به ص ۵۴۸: عن أبى بصير قال: سألت أبا جعفر (ع) عن أعمالهم؟ فقال لى: يا أبا محمد لا و لا مده بقلم إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئا إلا أصابوا من دينه مثله. حسنه لإبراهيم بن هاشم.

و فى البابين المذكورين من الوافى و ئل و ج ۲ التهذيب ص ۱۰۰ عن ابن بنت الوليد:

من سود اسمه فى ديوان ولد سابع حشره اللّه يوم القيامه خنزيرا. مجهوله بابن بنت الوليد و فى الباب ۷۱ المزبور من ئل، و باب ۳۸ تحريم المجالسه لأهل المعاصى من الأمر بالمعروف ص ۵۰۹: عن الكافى عن أبى حمزه عن السجاد (ع) قال: إياكم و صحبه العاصين و معونه الظالمين و مجاوره الفاسقين احذروا فتنتهم و تباعدوا عن ساحتهم. صحيحه. و غير ذلك من الروايات الكثيره المذكوره فى المصادر المتقدمه، و فى

ج ۲ المستدرک ص ۳۳۷ و باب ۷۳ تحریم صحبه الظالمین، و باب ۷۴ تحریم الولایه من قبل الجائر مما یکتسب به ص ۵۴۹.

و فی الباب ۷۱ المزبور من ج ۲ ئل. و ج ۳ الوافی باب الظلم ص ۱۶۲. و أصول الکافی بهامش ج ۲ مرآه العقول باب الظلم ص ۳۱۹: عن طلحه عن ابی عبد اللّه (ع) قال: العالم بالظلم و المعین له و الراضی به شرکاء ثلاثتهم. ضعیفه بطلحه و محمد بن سنان. و فی روایه ابن سنان عنه (ع): من أعان ظالما یظلمه سلط اللّه علیه من یظلمه. مجهوله لابن نهشل

---

(۱) سوره هود، آیه: ۱۱۵.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۲۸

حرمه إعانه الظالمین فی غیر جهه ظلمهم

و أما إعانه الظالمین فی غیر جهه ظلمهم. بالأمور السائغه، کالبنایه و الخبازه و نحوهما فلا بأس بها، سواء أ کان ذلک مع الأجره أم بدونها، بشرط ان لا یعد بذلک من أعوان الظلمه عرفا، و إلا کانت محرمه کما عرفت.

و قد یستدل علی حرمتها بروایات:

منها روایه محمد بن عذافر عن أبیه [۱] الظاهره فی حرمه المعامله مع الظلمه.

و فیه أولا: أن الروایه ضعیفه السند. و ثانیا: أن قوله «ع»: (یا عذافر نبئت أنک تعامل أبا أیوب و الربیع فما حالک إذا نودی بک فی أعوان الظلمه). ظاهر فی أن عذافر کان یدأب علی المعامله مع الظلمه، بحیث ألحقه بأعوانهم، و علیه فمورد الروایه أجنبی عن المقام.

و منها روایه ابن أبی یعفور [۲] الظاهره فی ردع السائل عن إعانه الظالمین فی الجهات السائغه و فیه أن الظاهر من قول السائل: (ربما أصاب الرجل منا الضیق و الشده فیدعی إلی البناء إلخ). أن الرجل منهم تصیبه الشده، فیلتجئ الی الظالمین، و

يتدرج به الأمر حتى يكون من أعوان الظلمه، بحيث يكون ارتزاقه من قبلهم، و لذلك طبق الامام «ع» عليهم قوله إن أعوان الظلمه يوم القيامه فى سرادق من نار حتى يحكم اللّه بين العباد). فهذه الروايه أيضا خارجه عن مورد الكلام. على أنها ضعيفه السند.

و مع الإغضاء عن ذلك فقوله «ع»: (ما أحب أنى عقدت لهم عقده إلخ) لو لم يكن ظاهرا فى الكراهه فلا ظهور له فى الحرمه، فتكون الروايه مجمله.

و منها روايه العياشى [٣] الداله على أن السعى فى حوائج الظالمين عديل الكفر. و النظر إليهم على العمد من الكبائر التى يستحق بها النار.

و فيه أولا: أنها ضعيفه السند. و ثانيا: أن الظاهر من إضافه الحوائج إلى الظالمين و لو بمناسبه الحكم و الموضوع كون السعى فى حوائجهم المتعلقه بالظلم.

---

[١] ضعيفه بسهل. راجع ج ١ كا ص ٣٥٧. و ج ١٠ الوافى ص ٢۶. و ج ٢ ئل باب ٧١ تحريم معونه الظالمين مما يكتسب به ص ۵۴٨.

[٢] مجهوله ببشير؟؟؟. راجع المصادر المتقدمه فى الحاشيه السابقه.

[٣] مرسله. راجع ج ٢ ئل باب ٧۴ تحريم الولايه من قبل الجائر مما يكتسب به ص ۵۵٠

و من هنا ظهر الجواب عن روايه السكونى [١] عن رسول اللّه (ص) قال: (إذا كان يوم القيامه نادى مناد أين أعوان الظلمه و من لاق لهم دوات أو ربط كيسا أو مد لهم مده فاحشروهم معهم). و ككك ظهر الجواب عن روايه أبى حمزه عن على بن الحسين «ع» قال: (إياكم و صحبه العاصين و معونه الظالمين). و قد تقدمت هذه الروايه فى الحاشيه.

و منها روايه الشيخ [٢] عن ابن أبى عمير عن يونس

بن يعقوب قال: قال لى أبو عبد اللّه «ع»: (لا تعنهم على بناء مسجد).

و فيه أن المنع عن إعانتهم على بناء المسجد لهم نحو من تعظيم شوكتهم، فيكون كمسجد الضرار الذى ذكره اللّه فى الكتاب [٣] و تبعد الروايه عما نحن بصدده.

و منها روايه صفوان [۴] الظاهره فى ردعه عن إكراء الجمال من هارون الرشيد.

و فيه أولا: أنها ضعيفه السند. و ثانيا: أن الروايه أدل على الجواز، فإن الإمام «ع» إنما ردعه عن محبه بقائهم، و يدل على هذا من الروايه قوله «ع»: (أ تحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم، قال: من أحب بقائهم فهو منهم و من كان منهم كان وروده الى النار).

و مع الإغضاء عن جميع ذلك، و تسليم دلاله الروايات المذكوره على الحرمه فالسيره القطعيه قائمه على جواز إعانه الظالمين بالأمور المباحه فى غير جهه ظلمهم، فتكون هذه السيره قرينه لحمل الروايات على غير هذه الصوره.

و الحاصل: أن المحرم من العمل للظلمه على قسمين، الأول، إعانتهم على الظلم. و الثانى:

صيروره الإنسان من أعوانهم، بحيث يعد فى العرف من المنسوبين إليهم، بأن يقال: هذا كاتب الظالم. و هذا معماره. و ذاك خزانه. و قد عرفت حرمه كلا القسمين بالأدله المتقدمه. و أما غير ذلك فلا دليل على حرمته.

ثم إن المراد من الظالم المبحوث عن حكم إعانته ليس هو مطلق العاصى الظالم لنفسه، بل المراد به هو الظالم للغير، كما هو ظاهر جمله من الروايات التى تقدم بعضها، بل هو صريح

---

[١] موثقه بالسكونى. راجع ج ٢ ئل باب ٧١ تحريم معونه الظالمين مما يكتسب به ص ۵۴٨.

[٢] طريقه الى ابن أبى عمير ثلاث طرق حسنات فى المشيخه و الفهرست. راجع الباب ٧١

المزبور من ئل. و ج ۲ التهذیب ص ۱۰۲. و ج ۱۰ الوافی ص ۲۷.

[۳] سوره التوبه، آیه: ۱۰۸ قوله تعالی (وَ الَّذِینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرٰاراً).

[۴] مجهوله بمحمد بن إسماعیل الرازی، راجع الباب ۷۱ المتقدم من ج ۲ ئل.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۳۰

جمله أخری منها، و علیه فمورد الحرمه یختص بالثانی.

علی أنه قد تقدم فی البحث عن حکم الإعانه علی الإثم أنه لا دلیل علی حرمتها علی وجه الإطلاق ما لم یکن فی البین تسبیب، و قلنا فی المبحث المذکور: إن الإعانه علی الظلم حرام للأدله الخاصه، فلا ربط لها بمطلق الإعانه علی الإثم.

حرمه النجش

قوله الثالثه و العشرون: النجش بالنون المفتوحه و الجیم الساکنه أو المفتوحه حرام)

أقول: الظاهر أنه لا خلاف بین الشیعه و السنه [۱] فی حرمه النجش فی الجمله، و قد فسروه بوجهین کما یظهر من أهل اللغه [۲]: الأول: أن یزید الرجل فی البیع ثمن السلعه و هو لا یرید شراءها. و لکن لیسمعه غیره. فیزید بزیادته و هذا هو المروی عن الأکثر.

الثانی: أن تمدح سلعه غیرک و تروجها لیبیعها، أو تذمها لئلا تنفق عنه. و ظاهر الوجهین هو تحقق النجش بهما، سواء أ کان ذلک عن مواطاه مع البائع أم لا.

أما الوجه الأول فإن کان غرض الناجش غش المشتری و تغریره فی المعامله فإن مقتضی القاعده حینئذ هو حرمه الغش مع تحقق المعامله فی الخارج. فقد عرفت فی البحث عن

---

[۱] فی ج ۲ فقه المذاهب ص ۲۷۳ من البیوع المنهی عنها نهیا لا- یستلزم بطلانها بیع النجش، و هو حرام نهی عنه رسول اللّه (ص). و فی ج ۵ شرح فتح القدیر ص ۲۳۹:

نهی رسول اللّه (ص) عن

النجش. و فی ج ۵ سنن البیهقی ص ۳۴۳ و ص ۳۴۴ فی جمله من الأحادیث نهی عن النجش و التناجش.

[۲] فی تاج العروس: النجش أن تواطی ء رجلا إذا أراد بیعا أن تمدحه. أو هو أن یرید الإنسان أن یبیع بیاعه فتساومه فیها بثمن کثیر لینظر إلیک ناظر فیقع فیها. و قال أبو عبید: النجش فی البیع ان یزید الرجل ثمن السلعه، و هو لا یرید شراءها، و لکن لیسمعه غیره فیزید بزیادته. و قال ابن شمیل: النجش ان تمدح سلعه غیرک لیبیعها. أو تذمها لئلا تنفق عنه. و قال الجوهری: النجش ان تزاید فی المبیع لیقع غیرک، و لیس من حاجتک.

و قال إبراهیم الحربی: النجش ان تزید فی ثمن مبیع أو تمدحه فیری ذلک غیرک فیغتر لک.

و الأصل فیه إثاره الصید من مکان الی مکان، أو البحث عن الشی ء.

و عن المصباح: نجش الرجل إذا زاد فی سلعه أکثر من ثمنها، و لیس قصده ان یشتریها بل لیغر غیره فیوقعه فیه.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۳۱

حرمه الغش: أن غش المؤمن فی المعامله حرام، لاستفاضه الروایات علیه، و إن لم تقع المعامله فی الخارج أو وقعت فیه بغیر غش و تغریر فلا دلیل علی حرمته إلا من حیث التجری و قد یقال بحرمه النجش بهذا المعنی، لکونه إضرارا للمشتری، و هو حرام.

و فیه أولا: أن المشتری إنما أقدم علی الضرر بإرادته و اختیاره و إن کان الدافع له علی الإقدام هو الناجش.

و ثانیا: أن الدلیل أخص من المدعی، فان الناجش إنما یوقع المشتری فی الضرر إذا کان الشراء بأزید من القیمه السوقیه، و أما إذا وقعت المعامله علی السلعه بأقل من القیمه السوقیه أو بما

يساويها فان النجش لا ـ يوجب إضرارا للمشترى. إلا أن يمنع من صدق مفهوم النجش على ذلك كما يظهر من غير واحد من أهل اللغه كالمصباح و تاج العروس و غيرهما، و قد تقدمت كلماتهم فى الهامش. و قد يستدل على حرمه النجش فى هذه الصوره بقول النبى «ص» «۱»: (لعن الناجش و المنجوش له). و بقوله «ص»: (و لا تناجشوا [۱].

و فيه أولا: ان هذين النبويين ضعيفا السند. و دعوى انجبارهما بالإجماع المنقول كما فى المتن دعوى غير صحيحه، فإنه إن كان حجه وجب الأخذ به فى نفسه، و إلا فإن ضم غير الحجه إلى مثله لا يفيد الحجيه.

و ثانيا: انهما مختصان بصوره مواطاه الناجش مع البائع على النجش، كما هو الظاهر من لعن المنجوش له فى النبوى الأول، و النهى عن التناجش فى النبوى الثانى، و كلامنا أعم من ذلك.

و اما الوجه الثانى (أعنى مدح السلعه لترغيب الناس فيها) فان كان المدح بما ليس فيها من الأوصاف كان حراما من جهه الكذب، و إن كان مدحه للسلعه بما فيها من الأوصاف و لكن بالغ فى مدحها مع قيام القرينه على إراده المبالغه فلا بأس به، فقد ذكرنا فى مبحث حرمه الكذب: أن المبالغه جائزه فى مقام المحاوره و المحادثه ما لم تجر الى الكذب.

و اما الروايتان المتقدمتان فمضافا الى ضعف السند فيهما كما عرفت، انهما راجعتان إلى الصوره الأولى، إذ لا وجه لحرمه مدح السلعه إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم من الكذب

---

[۱] مجهوله لعلى بن عبد العزيز و غيره. راجع ج ۲ ئل باب ۴۹ الزياده وقت النداء و النجش من آداب التجاره ص ۵۸۳.

و فى ج ۲ المستدرک باب ۳۵ من

آداب التجاره ص ۴۷۰ نهی عن النجش، مرسل.

---

(۱) قد تقدم فی البحث عن وصل شعر المرأه بشعر غیرها ص ۲۰۴.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۳۲

أو الغش أو غیرهما من العناوین المحرمه. فیکون محرما من تلک الجهه، لا من جهه کونه مدحا للسلعه.

و الحاصل: انه لا دلیل علی حرمه النجش فی نفسه، إلا إذا انطبق علیه عنوان آخر محرم فإنه یکون حراما من هذه الجهه.

حرمه النمیمه

قوله الرابعه و العشرون: النمیمه [۱] محرمه بالأدله الأربعه.

أقول: لا خلاف بین المسلمین فی حرمتها، بل هی من ضروریات الإسلام، و هی من الکبائر المهلکه، و قد تواترت الروایات من طرق الشیعه [۲] و من طرق العامه «۱» علی حرمتها، و علی کونها من الکبائر، بل یدل علی حرمتها جمیع ما دل علی حرمه الغیبه، و قد استقل العقل بحرمتها، لکونها قبیحه فی نظره.

و اما الإجماع فهو بقسمیه و إن کان منعقدا علی حرمتها. و لکن الظاهر ان مدرک المجمعین هو الوجوه المذکوره فی المسأله، و لیس إجماعا تعبدیا. و قد تقدم نظیره مرارا.

و قد یستدل علی حرمتها بجمله من الآیات: منها قوله تعالی «۲»: «وَ یَقْطَعُونَ مٰا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ أُولٰئِکَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدّٰارِ». بدعوی ان النمام قاطع لما أمر اللّه بصلته، و یفسد فی الأرض فسادا کبیرا، فتلحق له اللعنه و سوء الدار.

و فیه ان الظاهر من الآیه و لو بمناسبه الحکم و الموضوع هو توجه الذم الی الذین أمروا

---

[۱] فسروا النمیمه فی اللغه بأنها نقل الحدیث من قوم الی قوم علی وجهه الإفساد و الشر بأن یقول: تکلم فلان فیک بکذا، و هی مأخوذه من نمّ الحدیث،

بمعنی السعی لإیقاع الفتنه و إثاره الفساد.

[۲] فی صحیحه عبد اللّه بن سنان عن ابی عبد اللّه «ع» قال: قال رسول اللّه (ص):

ألاـ أنبئکم بشرارکم، قالوا: بلی یا رسول اللّه، قال: المشاؤون بالنمیمه المفرقون بین الأحبه. راجع کا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۳۶۲. و ج ۳ الوافی ص ۱۶۴.

و ج ۲ ئل باب ۱۶۴ تحریم النمیمه من عشره الحج ص ۲۴۱. و ج ۲ المستدرک ص ۱۱۱

---

(۱) راجع ج ۱۰ سنن البیهقی ص ۲۴۶.

(۲) سوره الرعد، آیه: ۲۵.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۳۳

بالصله و التوادد فأعرضوا عن ذلک. و من هنا قیل «۱» إن معنی الآیه: أنهم أمروا بصله النبی و المؤمنین فقطعوهم. و قیل: أمروا بصله الرحم و القرابه فقطعوها. و قیل:

أمروا بالایمان بجمیع الأنبیاء و الکتب ففرقوا و قطعوا ذلک. و قیل: أمروا أن یصلوا القول بالعمل ففرقوا بینهما.

و قیل: معنی الآیه أنهم أمروا بوصل کل من أمر اللّه بصلته من أولیائه و القطع و البراءه من أعدائه، و هو الأقوی لأنه أعم، و یدخل فیه جمیع المعانی، و علی کل حال فالنمام لم یؤمر بإلقاء الصله و التوادد بین الناس لکی یحرم له قطع ذلک فالآیه غریبه عنه.

و أما الاستدلال علی الحرمه بقوله تعالی: (وَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ إلخ). فإنه و إن کان صحیحا فی الجمله، کما إذا کانت النمیمه بین العشائر و السلاطین، فإنها کثیرا ما تترتب علیها مفسده مهمه.

و لکن الاستدلال بها أخص من المدعی، إذ لا تکون النمیمه فسادا فی الأرض فی جمیع الموارد و إن أوجبت العداوه و البغضاء غالبا.

و من هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالی «۲»: (وَ الْفِتْنَهُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ).

فإن النمیمه

قد تجر الى قتل النفوس المحترمه، و هتک الأعراض، و نهب الأموال.

و لکنها لیست کک فی جمیع الأحوال، بل المراد من الفتنه هو الشرک کما ذکره الطبرسی «۳» إنما سمی الشرک فتنه، لانه یؤدی الی الهلاک، کما أن الفتنه تؤدی الی الهلاک ثم إن النسبه بین النمیمه و الغیبه هی العموم من وجه، و یشتد العقاب فی مورد الاجتماع و قد تزاحم حرمه النمیمه عنوان آخر مهم فی نظر الشارع، فتجری فیها قواعد التزاحم المعروفه، فقد تصبح جائزه إذا کان المزاحم أهم منها، و قد یکون واجبه إذا کانت أهمیته شدیده، و یتضح ذلک بملاحظه ما تقدم «۴».

---

(۱) راجع ج ۱ مجمع البیان ط صیدا ص ۷۰.

(۲) سوره البقره، آیه: ۱۸۷.

(۳) راجع ج ۱ مجمع البیان ص ۲۸۶.

(۴) فی نصح المستشیر من مستثنیات الغیبه ص ۳۴۸.

النیاحه

قوله الخامسه و العشرون: النوح بالباطل.

أقول: اختلفت کلمات الأصحاب فی هذه المسأله علی ثلاثه أقوال، الأول: القول بحرمه النوح مطلقا، و قد ذهب الیه جمع من الأصحاب، الثانی: القول بالکراهه مطلقا، و هو المحکی عن مفتاح الکرامه. الثالث القول بالتفصیل بین النوح بالباطل فیحرم و النوح بالحق فیجوز، و قد اختاره المصنف.

ثم إنه اختلف أصحاب القول بالتفصیل فذهب بعضهم الی جواز النوح بالحق من غیر کراهه، و ذهب بعضهم الی جواز ذلک علی کراهه، و ذهب بعضهم الی أن النوح بالحق إذا اشترطت فیه الأجره کان مکروها و إلا فلا بأس به.

و التحقیق أن الاخبار الوارده فی مسأله النیاحه علی طوائف شتی، الاولی [۱] ما دل علی المنع من النیاحه مطلقا، سواء کانت بالباطل أم بالحق.

الثانیه [۲]: ما دل علی جوازها و جواز

أخذ الأجره عليها ككك مطلقا. الثالثه [۳]:

---

[۱] فی ج ۲ ئل باب ۴۵ جواز کسب النائحه مما یکتسب به ص ۵۴۲: عن الزعفرانی عن أبی عبد اللّه «ع»: و من أصیب بمصیبته فجاء عند تلک المصیبه بنائحه فقد کفرها.

ضعیفه بسلمه بن الخطاب.

و فی روایه الخصال: إن النائحه إذا لم تتب قبل موتها تقوم یوم القیامه و علیها سربال من قطران. مجهوله لسلیمان بن جعفر البصری.

و فی حدیث المناهی: نهی عن النیاحه. مجهوله لشعیب بن واقد.

و فی ج ۲ المستدرک ص ۴۳۳: لعن رسول اللّه النائحه. مرسله. و فی ج ۱۰ سنن البیهقی ص ۲۴۶ ما یدل علی کفر النیاحه علی المیت.

[۲] کصحیحه یونس بن یعقوب عن أبی عبد اللّه «ع» قال: قال لی أبی: یا جعفر أوقف لی من مالی کذا و کذا للنوادب تندبنی عشر سنین بمنی أیام منی. و کصحیحه الثمالی. و فی جمله من الروایات لا بأس بأجر النائحه.

راجع ج ۱ کا ص ۳۶۰. و ج ۱۰ الوافی ص ۳۱. و ج ۲ التهذیب ص ۱۰۸.

و ج ۲ ئل باب ۴۵ جواز کسب النائحه مما یکتسب به ص ۵۴۱.

[۳] فی المصدرین المزبورین من الوافی و ئل عن الفقیه قال: قال «ع» لا بأس بکسب النائحه إذا قالت صدقا. مرسل.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۳۵

ما دل علی جواز کسب النائحه إذا قالت صدقا و عدم جوازه إذا قالت کذبا.

الرابعه [۱]: ما یدل بظاهره علی الکراهه و هی روایتان: تضمنت إحداهما أن السائل سأل عن النیاحه. و الأخری عن کسب النائحه، فکرههما الامام «ع»، علی أنهما غیر ظاهرتین فی الکراهه المصطلحه، فکثیرا ما یراد بالکراهه فی الأخبار التحریم، و ح فتکون هاتان الروایتان

من الطائفه الأولى الداله على المنع مطلقا.

و مقتضى الجمع بينها حمل الأخبار المانعه على النوح بالباطل، و حمل الأخبار المجوزه و ما هو ظاهر فى الكراهه على النوح بالصدق، و عليه فالنتيجه هى جواز النياحه بالصدق على كراهه محتمله.

و بتقريب آخر أن قوله «ع»: (لا بأس بكسب النائحه إذا قالت صدقا). و ما فى معناه يدل بالالتزام على جواز نفس النوح بالحق، فيقيد به إطلاق الروايات المانعه. و بعد تقييدها تنقلب نسبتها الى الروايات الداله بإطلاقها على الجواز، فتكون مخصصه لها، فيكون النوح بالباطل حراما، و النوح بالحق جائزا على الكراهه المحتمله، هذا ما يرجع الى حكم النياحه و قد يقال: بأنها حينئذ معارضه بما دل على حرمه الكذب، و حرمه الغناء، و حرمه إسماع المرأه صوتها للأجانب، و حرمه النوح فى آلات اللهو، و المعارضه بينها بنحو العموم من وجه.

و لكنها دعوى جزافيه، فإن هذه الروايات تدل على جواز النوح بعنوانه الأولى، مع قطع النظر عن انطباق العناوين المحرمه عليه، فلا تكون معارضه لها بوجه.

و أما كسب النائحه فما دل على جوازه مطلقا مقيد بمفهوم ما دل على جوازه إذا كان النياح بالحق. و لكن هذه الروايه الظاهره فى تقييد ما دل على جواز كسب النائحه مطلقا ضعيفه السند. نعم يكفى فى التقييد ما تقدم مرارا من أن حرمه العمل بنفسه يكفى فى حرمه الكسب، مع قطع النظر عن الأدله الخارجيه.

و قد يقال بتقييد المطلقات بقوله «ع» فى روايه حنان بن سدير [۲]: (لا تشارط و تقبل ما أعطيت). و عليه فالنتيجه أن كسب النائحه جائز إذا قالت حقا، و لم تشارط.

---

[۱] فى الأبواب المذكوره من يب و الوافى و ئل عن سماعه قال:

سألته عن كسب المغنيه و النائحه؟ فكرهه. ضعيفه بعثمان بن عيسى.

و فى الباب المزبور من ئل: عن على بن جعفر عن أخيه «ع» قال: سألته عن النوح على الميت أ يصلح؟ قال: يكره، صحيحه.

[۲] موثقه بحنان بن سدير، راجع المصادر المزبوره من كا و يب و ئل و الوافى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۳۶

و فيه أنه قد تقدم فى البحث عن كسب الماشطه أن النهى عن الاشتراط فى أمثال هذه الصنائع، و الأمر بقبول ما يعطى صاحبها إنما هو إرشاد الى أن الاشتراط فيها لا يناسب شؤون نوع الناس، و أن المبذول لهؤلاء لا يقل عن أجره المثل، و هذا لا ينافى جواز رد المبذول إذا كان أقل من أجره المثل، و على هذا فلا دلاله فيها على التقييد.

هذا كله مع الإغضاء عن أسانيد الروايات و صونها عن الطرح، و إلا فإن جميعها ضعيف السند غير ما هو ظاهر فى جواز النياح على وجه الإطلاق، و ما هو ظاهر فى الكراهه، و ما هو ظاهر فى جواز كسب النائحه إذا لم تشارط، كروايه حنان المتقدمه. و إذن فتبقى هذه الروايات سليمه عن المعارض.

حرمه الولايه من قبل الجائر

اشاره

قوله السادسه و العشرون: الولايه من قبل الجائر، و هى صيرورته واليا على قوم منصوبا من قبله محرمه.

أقول: الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب فى حرمه الولايه من قبل الجائر فى الجمله.

و تدل عليها الأخبار المستفيضه، بل المتواتره «۱» و قد تقدم بعضها فى البحث عن حرمه معونه الظالمين، كقوله «ع»: (من سود اسمه فى ديوان ولد سابع «مقلوب عباس» حشره اللّه يوم القيامه خنزيرا). و غير ذلك من الروايات.

و يدل على الحرمه أيضا ما فى روايه تحف العقول من قوله

«ع»: (إن فی ولایه الوالی الجائر دروس «۲» الحق کله و إحیـاء الباطل کله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الکتب و قتل الأنبیاء و هدم المساجد و تبدیل سـنه اللّه و شـرائعه فلذلک حرم العمل معهم و معونتهم و الکسب معهم إلا بجهه الضـروره نظیر الضـروره إلی الـدم و المیته). و هـذه الروایه و إن کـانت ضـعیفه السـند، کمـا تقـدم الکلاـم علیهـا فی أول الکتاب، إلا أن تلک التعلیلات المذکوره فیها تعلیلات صحیحه، فلا بأس بالتمسک بها.

ثم إن ظاهر جمله من الروایات کون الولایه من قبل الجائر بنفسها محرمه، و هی أخذ

---

(۱) راجع ج ۱ کا باب ۳۰ عمل السلطان من المعیشه ص ۲۵۷. و ج ۲ التهذیب ص ۱۰۰. و ج ۱۰ الوافی ص ۲۵. و ج ۲ ئل باب ۷۴ تحریم الولایه من قبل الجائر مما یکتسب به ص ۵۴۹. و ج ۲ المستدرک ص ۴۳۸.

(۲) فی نسخه تحف العقول ص ۸۰: (دوس الحق): أی وطئه برجله.

المنصب منه، و تسویـد الاـسم فی دیوانه و إن لم ینضم إلیهـا القیـام بمعصـیه عملیه أخری من الظلم و قتـل النفوس المحـترمه، و إصـابه أموال النـاس و أعراضـهم، و غیرهـا من شؤون الولاـیه المحرمه، فـأی وال من ولاه الجور ارتکب شـیئا من تلک العناوین المحرمه یعاقب بعقابین:

أحدهما من جهه الولایه المحرمه. و ثانیهما: من جهه ما ارتکبه من المعاصی الخارجیه.

و علیه فالنسـبه بین عنوان الولایه من قبل الجائر و بین تحقق هـذه الأعمال المحرمه هی العموم من وجه، فقد یکون أحد والیا من قبل الجائر، و لکنه لا یعمل شیئا من الأعمال المحرمه و إن کانت

الولايه من الجائر لا تنفك عن المعصيه غالبا، و قد يرتكب غير الوالى شيئا من هذه المظالم الراجعه إلى شؤون الولاه تزلفا إليهم، و طلبا للمنزله عندهم، و قد يجتمعان بأن يتصدى الوالى نفسه لأخذ الأموال و قتل النفوس، و ارتكاب المظالم.

ما استثنى من حرمه الولايه

منها أخذها للقيام بمصالح العباد

اشاره

قوله ثم إنه يسوّغ الولايه المذكوره أمران: أحدهما القيام بمصالح العباد بلا خلاف إلخ.

أقول: قد استثنى من الولايه المحرمه أمران، الأول: أن يتولاها للقيام بمصالح العباد. الثانى: أن يتولاها مكرها على قبولها و العمل بأعمالها.

أما الأمر الأول فقد استدل المصنف عليه بوجوه:

الأول: (أن الولايه إن كانت محرمه لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفاسد التى هى أهم من مفسده انسلاك الشخص فى أعوان الظلمه بحسب الظاهر و ان كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا).

و فيه إن كان المراد من المصالح حفظ النفوس و الأعراض و نحوهما فالمدعى أعم من ذلك و إن كان المراد منها أن القيام بأمور المسلمين، و الاقدام على قضاء حوائجهم، و بذل الجهد فى كشف كرباتهم من الأمور المستحبه، و الجهات المرغوب بها فى نظر الشارع المقدس فلا شبهه أن مجرد ذلك لا يقاوم الجهه المحرمه، فإن المفروض أن الولايه من قبل الجائر حرام فى نفسها، و كيف ترتفع حرمتها لعروض بعض العناوين المستحبه عليها.

على أنه (ره) قد اعترف آنفا بأن الولايه عن الجائر لا تنفك عن المعصيه، و عليه فلا يجوز الإقدام على المعصيه لرعايه الأمور المستحبه. و قد اعترف أيضا فى البحث عن جواز الغناء فى قراءه القرآن بأن أدله الأحكام الإلزاميه لا تزاحم بأدله الأحكام الترخيصيه، و قد

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۳۸

أوضحنا المراد فى المبحث المذكور.

الثانى: الإجماع. و فيه

أنه و إن كان موجودا فى المقام، و لكنه ليس بتعبدى.

الثالث: و هو العمده الأخبار [۱] المتظافره الظاهره فى جواز الولايه من الجائر للوصول الى قضاء حوائج المؤمنين. و بعضها و إن كان ضعيف السند، و لكن فى المعتبر منها غنى و كفايه، و بهذه الأخبار نقيد المطلقات الظاهره فى حرمه الولايه من قبل الجائر على وجه الإطلاق.

لا يقال: إن الولايه عن الجائر محرمه لذاتها كالظلم و نحوه، فلا تقبل التخصيص بوجه و لا ترفع اليد عنها إلا فى موارد الضروره.

فإنه يقال: إن غايه ما يستفاد من الأدله هى كون الولايه بنفسها محرمه، و أما الحرمه الذاتيه فلم يدل عليها دليل من العقل أو النقل، و إن ذهب إليه العلامه الطباطبائى فى محكى الجواهر.

و قد يستدل على جواز الولايه عن الجائر فى الجمله بقوله تعالى «۱» حاكيا عن يوسف «ع» (اجْعَلْنِي عَلىٰ خَزٰائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ).

و فيه أولا: أنه لم يظهر لنا وجه الاستدلال بهذه الآيه على المطلوب.

و ثانيا: أن يوسف «ع» كان مستحقا للسلطنه، و إنما طلب منه حقه، فلا يكون واليا من قبل الجائر.

---

[۱] عن الفقيه عن على بن يقطين قال: قال لى أبو الحسن «ع»: إن للّه مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه. صحيحه.

و فى خبر آخر: أولئك عتقاء اللّه من النار. و غير ذلك من الروايات الكثيره.

راجع ج ۱۰ الوافى باب ۲۷ من المعيشه ص ۲۸. و ج ۲ التهذيب ص ۱۰۰ و ۱۰۱.

و ج ۲ ئل باب ۷۵ جواز الولايه من قبل الجائر لنفع المؤمنين ص ۵۵۰. و باب ۷۴ تحريم الولايه من قبل الجائر إلا ما استثنى ص ۵۴۹ مما يكتسب به. و ج ۱ كا باب

۳۱ من المعیشه ص ۳۵۸. و ج ۲ المستدرک ص ۴۳۸.

---

(۱) سوره یوسف، آیه: ۵۵.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۳۹

أقسام الولایه من قبل الجائر

إذا جازت الولایه عن الجائر فهل تتصف بالکراهه و الرجحان أم هی مباحه؟ فنقول:

قد عرفت: أنه لا إشکال فی جواز الولایه عن الجائر إذا کان الغرض منه الوصول الی قضاء حوائج المؤمنین، فشأنها ح شأن الکذب للإصلاح علی ما تقدم الکلام علیه، و إنما الکلام فی اتصافها بالرجحان تاره، و بالمرجوحیه أخری.

الذی ظهر لنا من الاخبار: أن الولایه الجائزه قد تکون مباحه، و قد تکون مکروهه و قد تکون مستحبه، و قد تکون واجبه.

أما المباح فهو ما یظهر من بعض الروایات [۱] المسوغه للولایه عن الجائر فی بعض الأحوال، کما ذکره المصنف.

و أما المکروه فیستفاد من روایه أبی نصر [۲] الداله علی أن الوالی عن الجائر الذی یدفع اللّه به عن المؤمنین أقل حظا منهم یوم القیامه. فإن الظاهر منها أن الولایه الجائزه عن الجائر مکروهه مطلقا.

و أما المستحب فتدل علیه جمله من الروایات، إذ الظاهر من روایه محمد بن إسماعیل [۳]

---

[۱] فی ج ۲ التهذیب ص ۱۰۳. و ج ۱۰ الوافی ص ۲۷. و ج ۲ ئل باب ۷۷ جواز قبول الولایه من الجائر مع الضروره ص ۵۵۱: عن الحلبی قال: سئل أبو عبد اللّه «ع» عن رجل مسلم و هو فی دیوان هؤلاء و هو یحب آل محمد «ع» و یخرج مع هؤلاء فیقتل تحت رایتهم؟ قال: یبعث اللّه علی نیته. صحیحه. و فی غیر واحد من الروایات ما یدل علی إباحه الولایه عن الجائر مع المواساه و الإحسان إلی الإخوان.

[۲] فی ج ۱ کا ص ۳۵۹. و ج ۲ التهذیب ص

۱۱۲. و ج ۱۰ الوافی ص ۲۸، و ج ۲ ئل باب ۷۳ تحریم صحبه الظالمین مما یکتسب به ص ۵۴۹: عن أبی نصر عن أبی عبد اللّه «ع» قال: سمعته یقول: ما من جبار إلا و معه مؤمن یدفع اللّه به عن المؤمنین و هو أقلهم حظا فی الآخره. یعنی أقل المؤمنین حظا لصحبه الجبار. مجهوله بمهران بن محمد ابن أبی نصر. و فی نسخه الوافی «عن مهران بن محمد عن أبی بصیر» و هو من سهو القلم.

[۳] فی ج ۱۵ البحار کتاب العشره ص ۲۱۳ جش حکی بعض أصحابنا عن ابن الولید قال: و فی روایه محمد بن إسماعیل بن بزیغ قال أبو الحسن الرضا «ع»: إن للّه تعالی بأبواب الظالمین من نور اللّه أخذ له البرهان و مکن له فی البلاد لیدفع بهم عن أولیائه-

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۴۰

و غیرها أن الولایه الجائزه عن الجائر مستحبه علی وجه الإطلاق، فیقع التنافی بینها و بین ما تقدم من دلیل الکراهه.

و جمعهما المصنف (ره) بحمل روایه أبی نصر علی (من تولی لهم لنظام معاشه قاصدا للإحسان فی خلال ذلک الی المؤمنین و دفع الضرر عنهم) و حمل ما هو ظاهر فی الاستحباب علی (من لم یقصد بدخوله إلا الإحسان إلی المؤمنین). إلا أنه لم یذکر وجهه.

و التحقیق أن روایه أبی نصر ظاهره فی مرجوحیه الولایه الجائزه مطلقا، سواء کانت لنظام المعاش مع قصد الإحسان إلی المؤمنین، أم کانت لخصوص إصلاح شئونهم، و روایه محمد بن إسماعیل ظاهره فی محبوبیه الولایه عن الجائر إذا کانت لأجل إدخال السرور علی المؤمنین من الشیعه، و یدل علی ذلک من الروایه قوله «ع»: (فهنیئا لهم ما

على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله، قال: قلت: بما ذا جعلنى اللّه فداك؟ قال: تكون معهم فتسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن معهم يا محمد).

و عليه فتقيد هذه الروايه روايه أبى نصر و ح فتختص الكراهه بما إذا قصد بالولايه عن الجائر حفظ معاشه، و كان قصد الإحسان إلى الشيعه ضمنا فى خلال ذلك، و إذا فتنقلب النسبه، و تصبح روايه أبى نصر مقيده لما هو ظاهر فى رجحان الولايه الجائزه، سواء كانت لحفظ المعاش، أم لدفع الضرر عن المؤمنين من الشيعه، كروايتى المفضل و هشام ابن سالم [1] و تكون النتيجه أن الولايه من قبل الجائر إن كانت لحفظ المعاش مع قصد الإحسان إلى المؤمنين فهى مكروهه، و إن كانت للإحسان إليهم فقط فهى مستحبه هذا.

و لكن روايه أبى نصر لضعف سندها قاصره عن إثبات الكراهه، إلا على القول بشمول

- و يصلح اللّه به أمور المسلمين إليهم يلجأ المؤمن من الضرر و إليهم يفزع ذو الحاجه من شيعتنا و بهم يؤمن اللّه روعه المؤمن فى دار الظلمه أولئك المؤمنون حقا أولئك أمناء اللّه فى أرضه أولئك نور اللّه فى رعيتهم يوم القيامه و يزهر نورهم لأهل السماوات كما تزهر الكواكب الدريه لأهل الأرض أولئك من نورهم يوم القيامه تفى ء منهم القيامه خلقوا و اللّه للجنه و خلقت الجنه لهم الحديث. مرسل.

[1] فى ج ۲ المستدرک باب ۳۹ جواز الولايه من قبل الجائر مما يكتسب به ص ۴۳۹ عن هشام بن سالم قال: قال أبو عبد اللّه «ع»: إن للّه مع ولاه الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه أولئك هم المؤمنون حقا. مرسل.

و عن المفضل قال: قال أبو عبد اللّه

«ع»: ما من سلطان إلا و معه من يدفع اللّه به عن المؤمنين أولئك أوفر حظا فى الآخره. مرسل. و غير ذلك من الأحاديث.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۴۱

قاعده التسامح لأدله الكراهه. و أما روايتا المفضل و هشام فإنهما و إن كانتا ضعيفتى السند إلا أنهما لا تقصران عن إثبات الاستحباب على وجه الإطلاق، بناء على قاعده التسامح فى أدله السنن المعروفه.

و قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه ما فى كلام المحقق الايروانى حيث حمل الروايات الداله على أن فى أبواب السلاطين و الجائرين من يدفع اللّه بهم عن المؤمنين على غير الولاه (من وجوه البلد و أعيانه الذين يختلفون إليه لأجل قضاء حوائج الناس)!.

و أعجب من ذلك دعواه أن العمال فى الغالب لا يستطيعون التخطى عما نصبوا لأجله و فوض إليهم من شؤون الولايه!!.

و وجه العجب أنه لا شبهه فى تمكنهم من الشفاعات و اقتدارهم على المسامحه فى المجازات و اطلاعهم على طريق الإغماض عن الخطيئات، و لا سيما من كان من ذوى المناصب العاليه و أما الواجب من الولايه فهو على ما ذكره المصنف ما يتوقف عليه الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر الواجبان، فان ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدره. ثم استظهر من كلمات جماعه عدم الوجوب فى هذه الصوره أيضا، بل فى الجواهر إنه لم يحك عن أحد التعبير بالوجوب إلا عن الحلى فى سرائره.

و الذى يهمنا فى المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب، و الكلام يقع فيه تاره من حيث القواعد، و اخرى من حيث الروايات: أما الناحيه الأولى ففى الجواهر يمكن أن يقال و لو بمعونه كلام الأصحاب بناء على حرمه الولايه فى نفسها: (إنه

تعـارض مـا دل على الأمر بالمعروف و ما دل على حرمه الولايه من الجائر و لو من وجه، فيجمع بينهما بالتخيير المقتضـى للجواز رفعا لقيد المنع من الترك مما دل على الوجوب و المنع من الفعل مما دل على الحرمه).

و فيه أن ملاـك التعـارض بين الـدليلين هـو ورود النفى و الإثبـات على مـورد واحـد بحيث يقتضـى كـل منهمـا نفى الآـخر عن موضـوعه. و مثـاله أن يرد دليلاـن على موضـوع واحـد، فيحكم أحـدهما بوجوبه و الآـخر بحرمته، و حيث إنه لاـ يعقـل اجتمـاع الحكمين المتضـادين فى محـل واحـد، فيقع بينهمـا التعارض، و يرجع الى قواعـده. و من المقطوع به أن الملاك المـذكور ليس بموجود فى المقام.

و الوجه فيه أن موضوع الوجوب هو الأـمر بالمعروف أو النهى عن المنكر، و موضوع الحرمه هو الولايه من قبل الجائر، و كل من الموضوعين لا مساس له بالآخر بحسب طبعه الأولى، فلا شى ء من أفراد أحد الموضوعين فردا للآخر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۴۲

نعم المقام من قبيل توقف الواجب على مقـدمه محرمه، و عليه فيقع التزاحم بين الحرمه المتعلقه بالمقـدمه و بين الوجوب المتعلق بـذى المقـدمه، نظير الـدخول إلى الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق، أو إنجاء الحريق، و يرجع الى قواعـد باب التزاحم المقرره فى محله، و على هـذا فقـد تكون نـاحيه الوجوب أهم فيؤخـذ بهـا، و قـد تكون نـاحيه الحرمه أهم فيؤخـذ بهـا، و قـد تكون إحـدى الناحيتين بخصوصـها محتمل الأهميه فيتعين الأخـذ بها كذلك، و قد يتساويان فى الملاك، فيتخير المكلف فى اختيار أى منهما شاء، هذا ما تقتضيه القاعده، إلا أن كشف أهميه الملاك و العلم بوصوله الى حد الإلزام فى غايه الصعوبه.

و أما الكلام فى الناحيه

الثانيه فقد دلت الآيات المتظافره و الروايات المتواتره من الفريقين على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و كك دلت الروايات المستفيضه، بل المتواتره على أنه لا بأس بالولايه من قبل الجائر إذا كانت لإصلاح أمور المؤمنين من الشيعه و قد تقدم بعضها، و بها قيدنا ما دل على حرمه الولايه عن الجائر مطلقا، و من الواضح أن الأمور الجائزه إذا وقعت مقدمه للواجب كانت واجبه شرعا، كما هو معروف بين الأصوليين، أو عقلا كما هو المختار، و عليه فلا مانع من اتصاف الولايه الجائزه بالوجوب المقدمى إذا توقف عليها الواجب، كالأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

على أنه إذا جازت الولايه عن الجائر لا صلاح أمور المؤمنين جازت أيضا للأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، إما بالفحوى، أو لأن ذلك من جمله إصلاح أمورهم، و قد أشار المحقق الايروانى الى هذا. و قد اتضح ان المقام من صغريات باب التزاحم دون التعارض، كما يظهر من صاحب الجواهر بعد كلامه المتقدم.

ثم إن الظاهر من بعض الروايات ان الدخول فى الولايه غير جائز ابتداء، إلا أن الإحسان إلى المؤمنين يكون كفاره له. و مما يدل على ذلك قوله «ع» فى مرسله الصدوق «١» عن الصادق «ع» قال: (كفاره عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان). و قوله «ع» فى روايه زياد بن أبى سلمه [1]: (فإن وليت شيئا من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك تكون واحده بواحده).

و لكن هذا الرأى على إطلاقه ممنوع، فان الظاهر من هاتين الروايتين و من غيرهما من

---

[1] ضعيفه بزياد بن أبى سلمه، و صالح بن أبى حماد، و مجهوله بالحسين بن الحسن الهاشمى راجع المصدر المزبور من ئل. و ج ١ كا باب

۳۱ من المعیشه ص ۳۵۸. و ج ۲ التهذیب ص ۱۰۱. و ج ۱۰ الوافی باب ۲۷ من المعیشه ص ۲۷.

---

(۱) راجع ج ۲ ئل باب ۷۵ جواز الولایه من قبل الجائر مما یکتسب به ص ۵۵۰.

الاخبار هو اختصاص ذلک بما إذا کان الـدخول فی الولایه حراما ابتداء ثم أصبح جائزا بعد ذلک، ثم تبدل قصده إلی إصلاح أمور المؤمنین و الإحسان إلی إخوانه فی الـدین، کیف و قـد عرفت إطباق الروایات علی استحباب الولایه عن الجائر لقضاء حوائج المؤمنین و إصلاح شؤونهم. علی أن الروایتین ضعیفتا السند.

و لا یخفی ان کلمات الأصحاب هنا فی غایه الاختلاف، حیث ذهب بعضهم الی الوجوب و بعضهم الی الاستحباب، و بعضهم الی مطلق الجواز، و قـد جمع المصنف (ره) بین شتات آرائهم بأن من عبر بالجواز مع التمکن من الأمر بالمعروف إنما أراد به الجواز بالمعنی الأعم، فلا ینافی الوجوب، و من عبر بالاستحباب إنما أراد به الاستحباب التعیینی، و هو لا ینافی الوجوب الکفائی، نظیر قولهم: یستحب تولی القضاء لمن یثق بنفسه مع انه واجب کفائی أو کان مرادهم ما إذا لم یکن هنا معروف متروک أو منکر مفعول لتجب الولایه مقدمه للأمر بالمعروف أو النهی عن المنکر. و علی الجمله لا شبهه فی وجوب الولایه عن الجائر إذا توقف علیها الأمر بالمعروف أو النهی عن المنکر الواجبین.

قبول الولایه من قبل الجائر مکرها

و أما الأمر الثانی و هو قبول الولایه من قبل الجائر مکرها فلا خلاف فیه، و لا شبهه فی أن هذه المسأله من المسائل المهمه التی یبتلی بها أکثر الناس، و یتفرع عنها فروع کثیره و هی من صغریات جواز مخالفه التکلیف بالإکراه

أو الاضطرار بحيث يشق على المكره أو المضطر ان يتحمل الضرر المتوعد به، سواء كان ماليا أم عرضيا أم نفسيا أم اعتباريا و سواء تعلق بنفسه أم بعشيرته الأقربين.

و هذه الكبرى مما لا خلاف فيها بين الفريقين نصا و فتوى. و يدل على صدقها فى الجمله قوله تعالى: (إِلّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً). و قوله تعالى: (إِلّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ). و قد تقدم الكلام عليهما فى البحث عن جواز الكذب لدفع الضروره.

أما الصغرى فتدل عليها جمله من الروايات الخاصه «۱» الوارده فى قبول الولايه عن الجائر مكرها.

---

(۱) راجع ج ۱ كا باب ۳۰ عمل السلطان من المعيشه ص ۳۵۷. و ج ۲ التهذيب ص ۱۱۳. و ج ۱۰ الوافى ص ۲۶. و ج ۲ ئل باب ۷۷ جواز قبول الولايه من الجائر مع الخوف مما يكتسب به ص ۵۵۱.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۴۴

[تنبيهات المسأله]

حكم الإضرار بالناس مع الإكراه

قوله و ينبغى التنبيه على أمور: الأول.

أقول: قد عرفت انه لا شبهه فى أن الإكراه يسوغ الدخول فى الولايه من قبل الجائر، و كذلك لا شبهه فى جواز العمل للمكره بما يأمره الجائر من المحرمات ما عدا هراقه الدم، فإن التقيه إنما شرعت لتحقن بها الدماء فإذا بلغت الدم فلا تقيه فيه، و إنما الإشكال فى انه هل يجوز الإضرار بالناس إذا أكره على الإضرار بهم، كنهب أموالهم، و هتك أعراضهم، و إيقاع النقص فى شؤونهم و عظائم أمورهم، سواء كان الضرر الذى توعد به المكره أقل من الضرر الذى يوجهه الى الغير أم أكثر، أو لا بد من الإقدام على أقل الضررين و ترجيحه على الآخر.

ذكر المصنف (ره) انه قد يقال بالأول استنادا إلى أدله الإكراه،

و لأن الضرورات تبيح المحظورات، و قد يقال بالثانى، إذ المستفاد من أدله الإكراه ان تشريع ذلك إنما هو لدفع الضرر، و واضح انه لا يجوز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره حتى فيما إذا كان ضرر الغير أقل فضلا عما إذا كان أعظم.

و الوجه فى ذلك ان حديث رفع الإكراه و الاضطرار مسوق للامتنان على الأمه، و من المعلوم ان دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره على خلاف الامتنان، فلا يكون مشمولا للحديث، ثم إنه (ره) اختار الوجه الأول، و استدل عليه بوجوه سنذكرها.

و تحقيق المقام يقع فى ثلاث نواحى، الناحيه الاولى: ان يتوجه الضرر ابتداء الى أحد من غير ان يكون لفعل الآخر مدخل فيه، كتوجه السيل الى داره أو بستانه، و كتوجه الظلمه أو السراق الى نهب أمواله أو هتك إعراضه، و لا شبهه فى ان هذا القسم من الضرر لا يجوز دفعه بالإضرار بغيره تمسكا بأدله نفى الإكراه و الضرر و الحرج، بداهه انها مسوقه للامتنان على جنس الأمه، و بديهى ان دفع الضرر المتوجه الى احد بالإضرار بغيره خلاف الامتنان على الأمه، فلا يكون مشمولا للأدله المذكوره.

على انه لو جاز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه و لو بالإضرار بالغير لجاز للآخر ذلك أيضا، لشمول الأدله لهما معا، فيقع التعارض فى مضمونها، و ح فالتمسك بها لدفع الضرر عن احد الطرفين بالإضرار بالآخر ترجيح بال مرجح، و عليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها فى مورد الاجتماع، و يرجع فيه الى أدله حرمه التصرف فى أموال الناس و اعراضهم و شؤونهم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۴۵

نعم إذا كان الضرر المتوجه الى الشخص مما يجب دفعه على

كل احـد، كقتل النفس المحترمه و ما يشـبهه، و أمكن دفعه بالإضـرار بالغير كان المقام حينئذ من صـغريات باب التزاحم فيرجع الى قواعده.

النـاحيه الثـانيه: أن يتوجه الضـرر ابتـداء الى الغير على عكس الصوره السـابقه، و قـد ظهر حكم ذلـك من الناحيه الأولى كما هو واضح.

الناحيه الثالثه: أن يتوجه الضـرر الى الغير ابتـداء، و الى المكره على تقـدير مخالفته لما أمر به الجائر، و كان الضـرر الـذى توعده المكره (بالكسـر) أمرا مباحـا فى نفسه، كما إذا أكرهه الظالم على نهب مال غيره و جلبه اليه، و إلا فيحمل أموال نفسه اليه، و فى هذه الصوره لا بد للمكره من تحمل الضـرر بترك النهب، و من الواضح أن دفع المكره أمواله للجائر مباح فى نفسه حتى فى غير حال الإكراه، و نهب أموال الناس و جلبه إلى الجائر حرام فى نفسه، و لا يجوز رفع اليد عن المباح بالإقدام على الحرام.

و قـد اسـتدل المصـنف (ره) على عـدم وجوب تحمـل الضـرر بوجوه، الأول: أن دليـل نفى الإـكراه يعم جميع المحرمـات حتى الإضرار بالغير ما لم يجر إلى إراقه الدم. الثانى:

أن تحمل الضرر حرج عظيم، و هو مرفوع فى الشريعه المقدسه. و جواب الوجهين يتضح مما قدمناه فى الجهه الاولى.

الثالث: الأخبار [١] الـداله على أن التقيه إنمـا جعلت لتحقن بها الـدماء، فإذا بلغت الـدم فلا تقيه، فإن ظاهرها جواز التقيه فى غير الدماء بلغت ما بلغت.

و فيه أن الظاهر من هذه الأخبار أن التقيه إنما شـرعت لحفظ بعض الجهات المهمه، كالنفوس و ما أشبهها، فإذا أدت الى إتلاف ما شرعت لأجله فلا تقيه، لأن ما يلزم من وجوده

---

[١] عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر «ع» قال: إنما

جعلت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقيه. صحيحه.

و عن الثمالى قال: قال أبو عبد اللّه «ع»: إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه. موثقه لابن فضال.

راجع ج ۳ الوافى باب التقيه ص ۱۲۴. و كا بهامش مرآه العقول ص ۱۹۷. و ج ۲ ئل باب ۳۱ عدم جواز التقيه فى الدم من الأمر بالمعروف ص ۵۰۵. و ج ۱۵ البحار كتاب العشره ص ۲۲۵ و ص ۲۳۵.

و فى ج ۲ المستدرک ص ۳۷۸: عن الصدوق فى الهدايه مرسلا و التقيه فى كل شى ء حتى يبلغ الدم فإذا بلغ الدم فلا تقيه.

عدمه فهو محال، و ليس مفاد الروايات المذكوره هو جواز التقيه فى غير تلف النفس لكى يترتب عليه جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن نفسه.

و الغرض من تشريع التقيه قد يكون حفظ النفس، و قد يكون حفظ العرض، و قد يكون حفظ المال و نحوه، و ح فلا يشرع بها هتك الأعراض، و نهب الأموال، لانتهاء آمادها بالوصول الى هذه المراتب. و بعباره أخرى المستفاد من الروايات المذكوره أن الغرض من التقيه هو حفظ الدماء و إن توقف ذلک على ارتكاب بعض المعاصى ما لم يصل الى مرتبه قتل النفس.

على أنه لو جازت التقيه بنهب مال الغير و جلبه الى الظالم لدفع الضرر عن نفسه لجاز للآخر ذلک أيضا، لشمول أدله التقيه لهما معا، فيقع التعارض فى مضمونها، و ح فلا يجوز الاستناد إليها فى دفع الضرر عن أحد الطرفين بإيقاع النقص بالطرف الآخر، لانه ترجيح بلا مرجح، و عليه فنرفع اليد عن إطلاقها فى مورد الاجتماع، و يرجع فيه الى

عموم حرمه التصرف فی مال الغیر و شؤونه.

الرابع ما ذکره من الفرق بین الإکراه و الاضطرار، حیث التزم بحرمه دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغیره فی مورد الاضطرار دون الإکراه، و حاصل کلامه: أن الضرر فی موارد الاضطرار قد توجه ابتداء الی الشخص نفسه، کما إذا توجه السیل الی داره فلا یجوز له دفعه بالإضرار بغیره، لأن دفع الضرر عن النفس بالإضرار بالغیر قبیح، و لا یصح التمسک بعموم رفع ما اضطروا إلیه، فإن حدیث الرفع قد ورد فی مورد الامتنان، و لا شبهه أن صرف الضرر عن نفسه الی غیره مناف له، فیختص الحدیث بغیر الإضرار بالغیر من المحرمات.

و أما فی موارد الإکراه فإن الضرر قد توجه الی الغیر ابتداء بحسب إلزام الظالم و إکراهه و من المعلوم أن مباشره المکره (بالفتح) لإیقاع الضرر بالغیر لیست مباشره استقلالیه لیترتب علیها الضمان، کما یترتب علی بقیه الأفعال التولیدیه، بل هی مباشره تبعیه، و فاعلها بمنزله الآله، فلا ینسب الیه الضرر، نعم لو تحمل الضرر و لم یضر بالغیر فقد صرف الضرر عن الغیر الی نفسه عرفا. و لکن الشارع لم یوجب هذا.

و لکن ما أفاده المصنف غیر تام صغری و کبری، أما عدم صحه الصغری فلأن الضرر فی کلا الموردین إنما توجه الی الشخص نفسه ابتداء، فإن الإکراه لا یسلب الاختیار عن المکره لیکون بمنزله الآله المحضه، بل الفعل یصدر منه بإرادته و اختیاره، و یکون فعله کالجزء الأخیر من العله التامه لنهب مال الغیر مثلا حتی أنه لو لم یأخذه و لم یجلبه الی الظالم

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۴۷

لکان المال مصونا، و ان توجه الضرر ح الی نفسه فمباشرته للإضرار بالغیر

لدفع الضرر المتوعد به عن نفسه مباشره اختياريه. فتترتب عليها الأحكام الوضعيه و التكليفيه.

و بعباره اخرى أن مرجع الإكراه إلى تخيير المكره بين نهب مال الغير و بين تحمل الضرر فى نفسه على فرض المخالفه، و حيث كان الأول حراما وضعا و تكليفا فتعين عليه الثانى. نعم لو كان الضرر متوجها الى الغير ابتداء، و لم يكن له مساس بالواسطه أصلا فلا يجب عليه دفعه عن الغير بإضرار نفسه، و من هنا ظهر الجواب عما ذكره المصنف أخيرا من أن الفارق بين المقامين هو أدله الحرج.

و أما عدم صحه الكبرى فلأنه لا وجه للمنع عن وجوب دفع الضرر عن الغير بإيقاعه بنفسه بل قد يجب ذلك فيما إذا أوعده الظالم بأمر مباح فى نفسه و كان ما أكرهه عليه من إضرار الغير حراما، فإنه ح يجب دفع الضرر عن غيره بالإضرار بنفسه كما عرفته آنفا، لأنه بعد سقوط أدله نفى الضرر و الإكراه و الحرج فأدله حرمه التصرف فى مال الغير بدون إذنه محكمه.

الخامس: ما أفاده المصنف أيضا من أن أدله نفى الحرج كافيه فى الفرق بين المقامين، فان الضرر إذا توجه الى المكلف ابتداء، و لم يرخص الشارع فى دفعه عن نفسه بتوجيهه إلى غيره فان هذا الحكم لا يكون حرجيا، أما إذا توجه الضرر الى الغير ابتداء فإن إلزام الشارع بتحمل الضرر لدفعه عن الغير حرجى قطعا، فيرتفع بأدله نفى الحرج.

و فيه أنه ظهر جوابه مما ذكرناه من المناقشه فى الصغرى، و وجه الظهور هو عدم الفارق بين توجه الضرر الى الغير ابتداء و عدمه.

الناحيه الرابعه: أن يتوجه الضرر ابتداء الى الغير، و الى المكروه على تقدير مخالفته حكم الظالم، كما إذا أكرهه

على أن يلجئ شخصا آخر الى فعل محرم كالزنا، و إلا أجبره على ارتكابه بنفسه، و حينئذ فلا موضع لأدله نفى الإكراه و الاضطرار و الحرج و الضرر بداهه أن الإضرار بأحد الطرفين مما لا بد منه جزما، فدفعه عن أحدهما بالإضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح، و إذن فتقع المزاحمه و يرجع الى قواعد باب التزاحم.

الناحيه الخامسه: أن يتوجه الضرر الى أحد شخصين ابتداء، و الى المكروه على فرض مخالفته الظالم، و لكن فيما إذا كان الضرر المتوعد به أعظم مما يترتب على غيره، كما إذا أكرهه على أن يأخذ له ألف دينار إما من زيد، و إما من عمرو، و إلا أجبره على إراقه دم محترم مثلا، و فى هذه الصوره يجب على المكروه أن يدفع الضرر عن نفسه بالإضرار بأحد الشخصين، فان حفظ النفس المحترمه واجب على كل احد، و يدور الأمر بين الإضرار

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۴۸

بأحد الشخصين، و يرجع فى ذلك الى قواعد باب التزاحم.

جواز قبول الولايه من الجائر لدفع الضرر عن الغير

قوله الثانى: أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر.

أقول: الكراهه فى اللغه هى ضد الحب، و الإكراه هو حمل الرجل على ما يكرهه، و هذا المعنى يتحقق بحمل الشخص على كل ما يكرهه بحيث يترتب على تركه ضرر عليه، أو على عشيرته، أو على الأجانب من المؤمنين، و إذا انتفى التوعد بما يكرهه انتفى الإكراه، و عليه فلا نعرف وجها صحيحا لما ذكره المصنف من تخصيص الإكراه ببعض ما ذكرناه.

قال: (إن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكره عليه ضررا متعلقا بنفسه أو ماله أو عرضه، أو بأهله ممن يكون ضررا راجعا الى تضرره و تألمه، و أما إذا لم يترتب على ترك المكره عليه

إلاـ الضـرر على بعض المؤمنين ممن يعـد أجنبيـا من المكره بالفتـح فالظاهر أنه لا يعـد ذلك إكراها عرفا، إذ لا خوف له يحمله على فعل ما أمر به).

نعم يختلف موضوع الكراهه باختلاـف الأشـخاص و الحالاـت، فان بعض الأشـخاص يكره مخالفه أى حكم من الأحكام الإلهيه فى جميع الحالاـت، و بعضـهم يكره ذلـك فى الجهر دون الخفـاء، و بعضـهم يكره مخـالفه التكاليف المحرمه دون الواجبات، و بعضهم بالعكس، و بعضهم لا يكره شيئا من مخالفه التكاليف حتى قتل النفوس فضلا عن غيره.

ثم إن الفـارق بين الأـمرين أن الضـرر المتوعـد به متوجه الى المكره (بالفتـح) فى الأول و الى غيره من الأجانب فى الثانى الـذى أنكر المصنف (ره) تحقق مفهوم الإكراه فيه.

و تحقيق الكلاـم هنـا فى جهـات ثلاـث، كلها مشتركه فى عـدم ترتب الضـرر على المكره لو ترك ما اكره عليه، ولايه كانت أم غيرها.

الجهه الاـولى: ان يخشـى من تـوجه الضـرر الى بعض المـؤمنين، و يتوقـف دفعه على قبول الولاـيه من الجـائرين، و الـدخول فى أعمالهم، و الحشر فى زمرتهم للتقيه فقط، من دون ان يكون هناك إكراه على قبول الولايه، و لا ضرر يتوجه عليه لو لم يقبلها، و من دون ان يتوقف دفع الضرر عن المؤمنين على ارتكاب أمر محرم.

و الظاهر أنه لا شبهه فى جواز الولايه عن الجائر حينئذ تقيه، فإن التقيه شرعت لحفظ المؤمنين عن المهالك و المضرات، بل تعد التقيه فى مواردها من جمله العبادات التى يترتب

عليهـا الثواب، و لاـ ريب أن تلـك الغـايه حاصـله فى المقـام، و مما يـدل على جواز الولايه هنا لأجل التقيه الروايات الكثيره «۱» الآمره بالتقيه صونا لنفوس المؤمنين و

أعراضـهم و أموالهم عن التلف، بل ورد فى عده من الروايات «۲» جواز التقيه بـالتبرى عن الأئمه «ع» لسانا إذا كان القلب مطمئنا بالايمـان، و مما يـدل على ذلک أيضا تجويز الأئمه «ع» فى جمله من الأحاديث «۳» لعلى بن يقطين و غيره أن تقلبوا الولا-يه عن الجائر تقيه لإصلاح أمور المؤمنين و دفع الضرر عنهم.

و يضـاف الى ذلـک كله أن ظـاهر غير واحـده من الروايـات مشـروعيه التقيه لمطلق التوادد و التحبب و إن لم يـترتب عليهـا دفع الضرر عن نفسه أو عن غيره، فيدل بطريق الأولويه على جواز الولايه عن الجائر تقيه لدفع الضرر عن المؤمنين.

قوله لكن لا يخفى أنه لا يباح بهذا النحو من التقيه الإضرار بالغير.

أقول: الوجه فيه هو مـا تقـدم آنفـا من كون الأدله الوارده فى نفى الإكراه و شـبهه وارده فى مقام الامتنان على الأمه بعمومها، فلا يصـح التمسـک بهـا لـدفع الضـرر عن أحـد بتوجيه الضـرر الى غيره، لأن ذلک على خلاف الامتنان فى حق ذلک الغير، و ليس الوجه فيه هو ما ذكره المصـنف من عدم تحقق الإكراه إذا لم يتوجه الضـرر على المكره، فقد عرفت أن مفهوم الإكراه أوسع من ذلـک الجهه الثـانيه: أن يكون قبول الولايه من الجائر عاصـما عن توجه الضـرر إلى المؤمنين، و سـببا لنجاح المكروبين منهم من دون أن يلحق المكره ضرر لو لم يقبلها و مثاله ما لو أكره الجائر على قبول الولايه من قبله، و أوعده على تركها بإضرار المؤمنين و هتكهم و التنكيل بهم و ما أشبه ذلک، و لا شبهه هنا أيضا فى جواز الولايه عن الجائر لدفع الضرر عن المؤمنين.

و تدل على الروايات المقدمه الداله على جواز الولايه عن

الجائر لإصلاح أمور المؤمنين، بل دلالتها على الجواز هنا أولى من وجهين، الأول: وجوده الإكراه. و الثانى: القطع بتوجه الضرر على المؤمنين مع رد الولايه.

الجهه الثالثه: أن يكره الظالم أحدا على ارتكاب شى ء من المحرمات الإلهيه، سواء كانت هى الولايه أم غيرها من غير أن يترتب عليه فى تركها ضرر أصلا، و لكن الظالم أو عده على ترك ذلك العمل بإجبار غيره على معصيه من حرمات اللّه، و مرجع ذلك فى الحقيقه إلى دوران

---

(۱) قد تقدمت الإشاره إلى مصادرها فى ص ۴۴۵.

(۲) راجع ج ۲ ئل باب ۲۹ جواز التقيه فى إظهار كلمه الكفر من الأمر بالمعروف ص ۵۰۴.

(۳) قد تقدمت الإشاره إليها و الى مصادرها فى ص ۴۳۸.

الأمر بين إقدام المكره (بالفتح) على معصيه لا يتضرر بتركها، و بين إقدام شخص آخر عليها.

و مثاله ما إذا أكرهه الجائر على شرب الخمر، و إلا أكره غيره عليه، و الظاهر أنه لا ريب فى حرمه ارتكاب المعصيه فى هذه الصوره فإنه لا مجوز للإقدام عليها من الأدله العقليه و النقليه، إلا أن يترتب على ارتكاب المعصيه حفظ ما هو أهم منها، كصيانه النفس عن التلف و ما أشبه ذلك، و ح يكون المقام من صغريات باب التزاحم، فتجرى فيه قواعده.

قوله و كيف كان فهنا عنوانان: الإكراه و دفع الضرر المخوف إلخ.

أقول:

توضيح كلامه: أن الشارع المقدس قد جعل الإكراه موضوعا لرفع كل محرم عدا إتلاف النفوس المحترمه كما تقدم، بخلاف دفع الضرر المخوف على نفسه أو على غيره من المؤمنين، فإنه من صغريات باب التزاحم، و لكنك قد عرفت أن دليل الإكراه لا يسوغ دفع الضرر عن النفس بالإضرار بغيره،

و علیه فکاد العنوانین من صغریات باب التزاحم، و علی کل حال فتجوز الولایه عن الجائر فی کلا المقامین لدفع الضرر عن نفسه و عن سائر المؤمنین.

و أما إحراز ملاکات الأحکام و کشف أهمیه بعضـها من بعض فیحتاج الی الاطلاع علی أبواب الفقه، و الإحاطه بفروعه و أدلته، و قد تعرض الفقهاء رضوان اللّه علیهم لعده من فروع المزاحمه فی الموارد المناسبه، و لا یناسب المقام ذکره.

حکم اعتبار العجز عن التفصی فی الإکراه

قوله الثالث: أنه قد ذکر بعض مشایخنا المعاصرین إلخ.

أقول: حاصـل کلامه أن بعض المعاصـرین اسـتظهر من کلمات الأصـحاب فی اعتبار العجز عن التخلص أن لهم فی ذلک أقوالا ثلاثه، ثالثها التفصیل بین الإکراه علی الولایه فلا یعتبر فیه العجز عن التخلص و بین غیرها من المحرمات، فیعتبر فیه ذلک. و لعل منشأ الخلاف ما ذکره فی لک فی شـرح قول المحقق: (إذا أکراه الجائر علی الولایه جاز له الـدخول، و العمل بما یأمره مع عـدم القدره علی التفصی).

و حاصل ما ذکره فی لک: أنه یمکن أن یکون غرض المحقق هو تعدد الشـرط و المشـروط بأن تکون الولایه عن الجائر بنفسها مشروطه بالإکراه فقط و یکون العمل بما یأمر الجائر بانفراده مشروطا بعدم قدره المأمور علی التفصی.

و یرد علیه أنه لا وجه لاشتراط الولایه مطلقا بالإکراه، فإن جواز قبولها لا یتوقف

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۵۱

علی الإکراه إذا انفردت عن العمل بما یأمره الجائر، و لذا قد تکون مباحه، و قد تکون مستحبه، و قد تکون مکروهه، و قد تکون واجبه، و أمـا العمـل بما یأمر به الجائر فقـد صـرح الأصـحاب فی کتبهم أنه مشـروط بالإکراه خاصه، و لا یشترط فیه الإلجاء إلیه بحیث لا یقدر علی

خلافه.

و يمكن أن يكون المشروط فى كلام المحقق أمرا وحدانيا مركبا من أمرين (الولايه و العمل بما يأمره الجائر) و يكون مشروطا بشرطين: (الإكراه و عدم القدره على التفصى) و يرد عليه أنه يكفى الإكراه بانفراده فى امتثال أمر الجائر مع خوف الضرر حتى فى فرض التمكن من التخلص، فلا وجه للشرط الثانى.

و قد تجلى من ذلك أن مرجع ما ذكره فى لك إلى ثلاثه محتملات، الأول: أن الولايه عن الجائر غير مشروطه بالإكراه، و إنما المشروط به هو العمل بما يأمره الجائر. الثانى:

أن المجموع المركب من الأمرين مشروط بالإكراه فقط دون العجز عن التخلص بحيث لا يقدر على خلافه. الثالث: التفصيل بين الولايه و بين العمل بما يأمره الجائر، فيقيد الأول بالإكراه و الثانى بالإلجاء اليه، و العجز عن التخلص، و كأن المتوهم جعل كل محتمل قولا برأسه.

أقول: يرد على هذا المتوهم أولا: أن مجرد الاحتمال لا يستلزم وجود القائل به.

و ثانيا: أنا لا نعرف وجها صحيحا للقول بالتفصيل. فان الظاهر من كلمات الفقهاء رضوان اللّه عليهم فى باب الإكراه أنه لا خلاف بينهم فى اعتبار العجز عن التفصى فى ترتب أحكام الإكراه، أما إذا أمكن التفصى فلا تترتب تلك الأحكام، إلا إذا كان التفصى حرجيا، و لم يفرقوا فى ذلك بين الولايه المحرمه، و بين العمل بما يأمره الجائر من الأعمال المحرمه المترتبه على الولايه، و بين بقيه المحرمات، فإن أدله المحرمات محكمه، و لا تحتمل أن يجوز أحد شرب الخمر بمجرد الإكراه حتى مع القدره على التخلص، و كذلك لا خلاف بين الفقهاء أيضا فى أنه لا يعتبر فى باب الإكراه العجز عن التفصى إذا كان فى التفصى ضرر كثير على المكره،

كمـا انهم لم يشترطوا فى ترتب الأحكـام أن يلجأ إلى المكره عليه بحيث لاـ يقـدر على خلافه كما صـرح به فى المسالك، فان مرجع ذلك الى العجز العقلى، و لم يعتبره أحد فى الإكراه جزما.

نعم قـد تترتب على المعصـيه التى أكره عليها مصـلحه هى أهم منها، و لا يعتبر فى هذه الصوره العجز عن التفصـى. و مثاله ما إذا أكره الجائر أحدا على معصـيه، و كان المجبور متمكنا من التخلص منها بخروجه عن المكان الذى يعصى اللّه فيه، إلا ان ارتكابه لتلك

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۵۲

المعصيه مع الظالم يتيح له الدخول فى أمر يترتب عليه حفظ الإسلام، أو النفس المحترمه، أو ما أشبه ذلك.

ان جواز الولايه عن الجائر

مع الضرر المالى رخصه لا عزيمه

قوله الرابع: ان قبول الولايه مع الضرر المالى الذى لا يضر بالحال رخصه لا عزيمه)

أقول: إذا أجبر الجـائر أحـدا على الولاـيه من قبله، أو على عمـل محرم، و كـان المجبور متمكنـا من التخلص و لو بتحمل الضـرر المـالى و إن بلغ ما بلغ جاز له ذلك. فإن أدله نفى الإكراه إنما هى مسوقه لرفع الإلزام فقط عن مورد الإكراه، و ليست ناظره إلى بيان حكم المورد.

و عليه فلا بـد من تعيين حكمه من الرجوع الى القواعـد الأخرى، فقـد يكون المكره عليه من قبيل قتل النفس و ما يشـبهه، فيحرم الإقدام عليه، و قد يكون من قبيل الضـرر المالى على نفسه فيجوز تحمله، لأن الناس مسلطون على أموالهم «۱». و من هنا يعلم ان تقييد الضرر المالى بعدم إضراره بالحال كما فى المتن لا يخلو عن مسامحه.

و بعباره اخرى: ان أدله الإكراه لا تشمل المقام، و عليه فان كان المورد كقتل النفوس و

نحوه مما اهتم الشارع بحفظه فيحرم الاقدام عليه، بل يجب دفعه، و إن كان من قبيل الضرر المالى فيجوز التحمل به لدليل السلطنه.

لا يقال: إن بذل المال للجائر دفعا للولايه المحرمه إعانه على الإثم.

فإنه يقال: لا وجه له صغرى و كبرى، أما الاولى فلأن ذلک من قبيل مسير الحاج و الزوار و تجاره التجار مع إعطاء المكوس و الكمارک و الضرائب، و لا يصدق على شى ء منها عنوان الإعانه على الإثم، و اما الثانيه فقد تقدم فى البحث عن بيع العنب ممن يجعله خمرا أنه لا دليل على حرمه على الإعانه على الإثم.

---

(۱) راجع ج ۱ البحار ص ۱۵۴.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۵۳

حرمه قتل المؤمن بالإكراه أو بالتقيه

قوله: الخامس: لا يباح بالإكراه قتل المؤمن و لو توعد على تركه بالقتل إجماعا).

أقول: هل يشرع بالتقيه أو بالإكراه قتل النفوس المحترمه أو لا؟ اما التقيه فهى فى اللغه اسم لا تقى يتقى بمعنى الخوف و التحذير و التجنب، و المراد بها هنا التحفظ عن ضرر الظالم بموافقته فى فعل أو قول مخالف للحق.

و الظاهر انه لا خلاف فى جوازها لحفظ الجهات المهمه الشرعيه، بل قد عرفت فى مبحث الكذب عند البحث عن أقوال الأئمه الصادره تقيه إجماع الفريقين و ضروره العقلاء و تظافر الآيات و الروايات على جواز الكذب لانجاء النفس المحترمه.

على انه ورد فى بعض الأحاديث «۱»: (إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه). فإن الظاهر من ذلک انه إذا توقف حفظ النفس على ارتكاب أى محرم فإنه يصبح مباحا مقدمه لصيانه النفس المحترمه عن التلف، إلا ان التقيه إذا اقتضت إراقه دم محترم لحفظ دم آخر فإنها لا تشرع ح، لما عرفت

آنفا ان كلا من الشخصين مشمول للحديث، فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح.

بل قد عرفت سابقا ان الغرض الأقصى من جعل التقيه فى الشريعه المقدسه إنما هو حفظ أموال المؤمنين و اعراضهم و نفوسهم و ما أشبه ذلك من شؤونهم، فإذا توقف حفظ شى ء منها على إتلاف عديله من شخص آخر ارتفعت التقيه ح لارتفاع الغايه منها.

و مثاله ما إذا اقتضت التقيه إتلاف مال شخص لحفظ مال شخص آخر فإنه لا يجوز إتلافه تقيه. و الوجه فيه ان شمول أخبار التقيه لهما على حد سواء، و إذن فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح كما عرفت، فيرجع فى ذلك الى الأدله الداله على حرمه التصرف فى مال الغير بدون إذنه، و هكذا الحال فى جميع الموارد التقيه.

غايه الأمر ان ما دل على ان التقيه إنما شرعت ليحقن به الدم ناظر الى بيان المرتبه العليا من التقيه، و ليس فيه ظهور فى اختصاص الحكم بهذه المرتبه فقط.

و من هنا ظهر ما فى كلام المحقق الايروانى، حيث قال: (و يقرب عندى ان المراد من هذه الأحاديث أمر وجدانى يدركه العقل، و هو ان التقيه لما شرعت لغايه حفظ النفس فإذا لم تكن هذه الغايه موجوده، بل كان الشخص مقتولا لا محاله اتقى أو لم يتق فلا تقيه

---

(۱) قد تقدمت الروايه فى البحث عن الإضرار بالناس مع الإكراه عليه ص ۴۴۵.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۵۴

لانتفاء ما هو الغرض من تشريع التقيه).

و مع الإغضاء عما ذكرناه فان ما أفاده إنما يلائم قوله «ع» فى روايه محمد بن مسلم: (إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقيه). فإنه يمكن ان يتوهم منها أن

الغایه من التقیه هی حفظ الدم و إذا کان لا بد للظالم من إراقه الدم فلا موضوع للتقیه.

و لکن یبـاینه قوله «ع» فی روایه أبی حمزه الثمـالی: (إنما جعلت التقیه لیحقن بها الـدم فإذا بلغت التقیه الـدم فلا تقیه). فإن هـذه الروایه ظـاهره، بـل صـریحه فی أن التقیه إذا تـوقفت علی إراقه الـدم فلاـ تقیه، فتکـون هـذه الروایه قرینه لبیـان المراد من الروایه الأولی أیضا.

خویی، سید ابو القاسم موسوی، مصباح الفقاهه (المکاسب)، ۷ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المکاسب)؛ ج ۱، ص: ۴۵۴

ثم إنه لا فرق بین افراد المؤمنین من حیث الصغر و الکبر، و لا من حیث الرجوله و الأنوثه، و لا من حیث العلم و الجهل، و لا من حیث الحریه و العبودیه، لإطلاق قوله «ع» (إنما جعلت التقیه لیحقن بها الدم فإذا بلغت التقیه الدم فلا تقیه).

و أمـا الإـکراه- و قـد تقـدم معنـاه فی الأمر الثانی- فهو لا یسوغ قتل النفس المحترمه بلا خلاف بین الفریقین، و الوجه فیه هو ما تقـدم من أن الأـدله الـداله علی نفی الإـکراه و الضـرر و الحرج وارده فی مقـام الامتنـان، و من الواضـح ان الإضـرار بالغیر مناف للامتنان، فلا یکون مشمولا لها، فتبقی الأدله الداله علی حرمه قتل النفس المحترمه سلیمه عن المزاحم.

نعم إذا أجبر الظالم أحـدا علی قتل أحد شخصـین محقونی الدم، أو اضـطر الیه نفسه، کما إذا وقع من شاهق، و کان لا بد له من الوقوع علی رأس أحـدهما، فلاـ بـد حینئـذ من الرجوع الی قواعـد التزاحم، و یتضـح ذلک بلحاظ ما حققناه فی دوران الأمر بین إنقاذ أحد الغریقین، فإنه لم یستشکل أحد فی وجوب المبادره لإنقاذ الأهم منهما و ترک الآخر.

و

هذا نظير الإكراه على إيقاع الضرر المالى على أحد الشخصين، و قد تقدم الكلام فيه.

لاـ يقال: قد نطق القرآن الكريم فى آيه محكمه [۱] بالتكافؤ بين الدماء المحترمه و معه فأى معنى لملاحظه الأهم و المهم فى ذلك، و قد ورد ذلك فى الاخبار المستفيضه المذكوره فى أبواب القصاص.

فإنه يقال: نعم و لكن مورد التكافؤ الذى دلت عليه الآيه و الروايات إنما هو القصاص فقط، فلا مساس له بما نحن فيه، و من هنا اتضح حكم ما لو أكره الجائر أحدا إما على قتل نفسه و إما على قتل غيره. و قد انجلى الصبح، و انكشف الظلام، و ظهر الفارق بين التقيه و الإكراه موضوعا و حكما، و الله العالم بالحقائق و الاسرار.

---

[۱] سوره المائده آيه: ۴۹ قوله تعالى (وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ).

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۵۵

ان المستحق للقتل قصاصا محقون الدم بالنسبه الى غير ولى الدم

قوله و أما المستحق للقتل قصاصا فهو محقون الدم بالنسبه الى غير ولى الدم).

أقول: مستحق القتل قد يكون مهدور الدم لكل أحد، لكونه مسلوب الاحترام، كالنواصب الذين يظهرون العداوه و البغضاء لآل محمد (ص)، و قد يكون مهدور الدم بالنسبه الى جميع الناس، و لكن بإجازه حاكم الشرع، كمن ثبت عليه الحد الشرعى الموجب للقتل، و قد يكون مهدور الدم لفريق معين، كمن قتل مؤمنا عن عمد و اختيار.

أما الأول فلا شبهه فى خروجه عن حد النفوس المحترمه قطعا، لأن الشارع المقدس سلب احترام دمه عند كل من اطلع على خبثه و رذالته، فيكون مهدور الدم لجميع الناس و لا يكون مشمولا لقوله «ع»: (فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه). و عليه فلو اقتضت التقيه أو الإكراه قتل ناصبى فلا محذور فى الاقدام

علیه، لثبوت جوازه قبل التقیه و الإکراه فمعهما یکون أولی بالجواز، إلا أن تترتب الفتنه علی قتله، فإنه لا یجوز ح الاقدام علی قتله، لوجوب سد أبواب الفتن.

و أما الثانی فحکمه حکم بقیه النفوس المحترمه، فلا یجوز قتله بدون إذن الحاکم الشرعی حتی مع التقیه و الإکراه، لکونه محقون الدم بالنسبه الی غیر الحاکم الشرعی، و من هنا یعلم حکم الثالث أیضا. فإن الکتاب العزیز [۱] إنما أثبت السلطنه علی دم القاتل لولی المقتول، فلا یسوغ لغیره الاقدام علیه فی حال من الحالات، إلا مع الإذن الشرعی، و قد انجلی مما ذکرناه ما فی کلام المحقق الایروانی، فإنه (ره) استظهر من الروایات أن المراد من محقون الدم ما یکون محقونا بقول مطلق، و یرجع فی غیره الی عموم رفع ما استکرهوا علیه «۱».

---

[۱] سوره بنی إسرائیل، آیه: ۳۵، قوله تعالی: «وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِیِّهِ سُلْطاناً».

---

(۱) راجع ج ۲ ئل باب ۵۵ جمله مما عفی عنه من جهاد النفس ص ۴۶۹.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۵۶

حکم التقیه و الإکراه فی قتل المخالفین

قوله و مما ذکرنا ظهر سکوت الروایتین عن حکم دماء أهل الخلاف.

أقول:

قد أشرنا آنفا الی أن الغرض الأقصی من التقیه هو حفظ دماء الشیعه، و إن حدها بلوغ التقیه إلی الدم، و حینئذ فما دل علی عدم جریان التقیه فی الدماء المحترمه ساکت عن حکم التقیه فیما إذا أدت إلی قتل غیر الشیعه من أی فرق المسلمین، و علیه فحکم قتل المخالفین بالتقیه أو بالإکراه حکم سائر المحرمات التی ترتفع حرمتها بهما.

قوله بقی الکلام فی أن الدم یشمل الجرح و قطع الأعضاء أو یختص بالقتل وجهان)

أقول: إن الظاهر من قوله «ع»: (إنما جعلت التقیه لیحقن بها

الـدم). و إن كـان هو الـدم الـذى كان عله لبقاء الحياه، إلا أنه مع ذلك لا يمكن الحكم بجواز جرح الغير أو قطع أعضائه للتقيه، فإن دليل جواز التقيه كدليل رفع المستكره عليه إنما ورد فى مقام الامتنان فلا يشـمل ما إذا كان شـموله منافيا له، و عليه فيجرى فى موردها ما ذكرناه فى مورد الإكراه فراجع.

قوله فيما ينبغى للوالى العمل به فى نفسه و فى رعيته.

أقول: قد ورد فى الروايات الكثيره [١] حكم الوالى فى نفسه، و حكمه مع رعيته، فلا بد و أن يلاحظها المتقمص بمنصب الولايه لكى لا يكون فى عداد الظالمين، بل يتصدى لإعمال الولايه بالقسط و العدل

حرمه هجاء المؤمن

قوله السابعه و العشرون: هجاء المؤمن حرام بالأدله الأربعه.

أقول: الهجو فى اللغه عد معائب الشخص، و الوقيعه فيه، و شتمه، و لا خلاف بين المسلمين فى حرمه هجاء المؤمن، و إن اختلفت الشيعه مع غيرهم فى ما يراد بكلمه المؤمن، بل فى كلام بعض العامه «١» تعميم الحرمه إلى هجاء أهل الذمه أيضا.

---

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ سطر ١٢: و لا يحل التغنى بالألفاظ الداله على هجاء الناس مسلمين كانوا أو ذميين.

---

(١) راجع ج ٢ ئل باب ٧٨ ما ينبغى للوالى العمل به فى نفسه مما يكتسب به ص ٥٥٢ و ج ٢ المستدرك باب ٤٢ ما ينبغى للوالى العمل به نفسه مما يكتسب به ص ٤٤١.

و قد استدل المصنف على حرمته بالأدله الأربعه بدعوى أنه ينطبق عليه عنوان الهمز و اللمز و أكل اللحم و التعيير و إزاعه الستر، و كل ذلك كبيره موبقه، و جريمه مهلكه، بالكتاب و السنه و العقل

و الإجماع.

و تحقيق المقام أن الهجو قد يكون بالجمله الإنشائيه، و قد يكون بالجمله الخبريه، أما الأول فلا شبهه فى حرمته، لكونه من اللمز و الهمز، و الإهانه و الهتك، و قد دلت الروايات «۱» المتواتره على حرمه هتك المؤمن و إهانته، و نطق القرآن الكريم بحرمه الهمز و اللمز «۲».

و أما الثانى فإن كان الخبر مطابقا للواقع كهجو المؤمن بما فيه من المعايب كان حراما من جهه الغيبه و الهتك و الإهانه و التعيير و الهمز، و إن كان الخبر مخالفا للواقع كان حراما أيضا من نواحى شتى، لكونه كذبا و بهتا، و إهانه و ظلما، و همزا و لمزا.

و لا فارق فى أفراد المؤمن بين العادل و الفاسق غير المعلن و قد تقدم الكلام عليه فى مبحث الغيبه، بل يمكن أن يقال بحرمه هجو الفاسق المعلن بفسقه، فقد تقدم فى البحث عن مستثنيات الغيبه أن عمده الدليل على جواز غيبه المتجاهر فى الفسق خروج ذلك عن دائره الغيبه موضوعا، فإنها أن تقول فى أخيك ما ستره اللّه عليه، و ما ارتكبه الفاسق المتجاهر الهجو لانتقاص المتجاهر، و ذكره بما فيه من العيوب عدا ما دل على حرمته من حيث كونه غيبه.

نعم يجوز هجو الفاسق المتجاهر فى الفسق إذا ترتبت على هجوه مصلحه أهم من مصلحه احترامه، أو كان ممن لا يبالى بما قيل فيه، و بذلك يحمل ما ذكره المصنف من الخبر (محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين).

و أما هجو المخالفين أو المبدعين فى الدين فلا شبهه فى جوازه، لأنه قد تقدم فى مبحث الغيبه «۳» أن المراد بالمؤمن هو القائل بإمره الأئمه الاثنى عشر، و كونهم مفترضى الطاعه و من الواضح أن ما دل

على حرمه الهجو مختص بالمؤمن من الشيعه، فيخرج غيرهم عن حدود حرمه الهجو موضوعا، و قد تقدم فى المبحث المذكور ما يرضيك فى المقام، و يقنعك

---

(۱) راجع ج ۲ ئل أبواب عشره الحج. و ج ۳ الوافى الفصل الثانى أبواب ما يجب على المؤمن اجتنابه فى المعاشره.

(۲) سوره الهمزه آيه: ۱، قوله تعالى: (وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ).

(۳) فى البحث عن اشتراط الايمان فى حرمه الغيبه ص ۳۲۳.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۵۸

بتخصيص حرمه الهجو بما ذكرناه.

و هل يجوز هجو المبدع فى الدين أو المخالفين بما ليس فيهم من المعايب أو لا بد من الاقتصار فيه على ذكر العيوب الموجوده فيهم؟ هجوهم بذكر المعايب غير الموجوده فيهم من الأقاويل الكاذبه، و هى محرمه بالكتاب و السنه، و قد تقدم ذلك فى مبحث حرمه الكذب، إلا أنه قد تقتضى المصلحه الملزمه جواز بهتهم و الإزراء عليهم، و ذكرهم بما ليس فيهم افتضاحا لهم، و المصلحه فى ذلك هى استبانه شؤونهم لضعفاء المؤمنين حتى لا يغتروا بآرائهم الخبيثه و أغراضهم المرجفه، و بذلك يحمل قوله «ع» «۱»: (و باهتوهم كى لا- يطمعوا فى الإسلام) و كل ذلك فيما إذا لم تترتب على هجوهم مفسده و فتنه، و إلا فيحرم هجوهم حتى بالمعائب الموجوده فيهم.

و قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن هجو المخالفين قد يكون مباحا، و قد يكون مستحبا و قد يكون واجبا و قد يكون مكروها، و قد يكون حراما، و بهذا الأخير يحمل قوله «ع» فى روايه أبى حمزه «۲» عن قذف المخالفين: (الكف عنهم أجمل).

حرمه الهجر

قوله الثامنه و العشرون: الهجر.

أقول: الهجر بالضم هو الفحش، و القبيح من القول، و لا خلاف بين

المسلمين، بل بين العقلاء فى مبغوضيته و حرمته، و قد ورد فى الروايات المتواتره «3» إن البذاء و الفحش على المؤمن حرام، و فى روايه سليم بن قيس:

(إن اللّه حرم الجنه على كل فحاش بذى ء قليل الحياء لا يبالى ما قال و لا ما قيل له). و فى

---

(1) قد تقدمت هذه الروايه فى البحث عن حرمه سب المؤمن ص 281، و فى البحث عن جواز الاغتياب لحسم ماده الفساد ص 354.

(2) فى ج 1 كا كتاب الخمس باب أن الأرض كلها للإمام «ع» ص 427. و ج 6 الوافى باب 39 تحليل الخمس للشيعه من أبواب الخمس ص 45. عن أبى حمزه عن أبى جعفر «ع» قال: قلت له: إن بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم؟ فقال لى: الكف عنهم أجمل، الحديث. مجهوله للحسن بن عبد الرحمن، و ضعيفه لعلى بن العباس.

(3) راجع ج 3 الوافى ص 160. و ج 2 ئل باب 69 تحريم السفه، و باب 70 تحريم الفحش، و باب 71 تحريم البذاء من جهاد النفس ص 476. و ج 2 المستدرك ص 339.

و كا بهامش ج 2 مرآه العقول ص 312 و 313 و 314.

صحيحه عبد اللّه بن سنان (و من خاف الناس لسانه فهو فى النار). و فى صحيحه أبى عبيده (البذاء من الجفاء و الجفاء فى النار). و فى موثقه ابن فضال (من علامات شرك الشيطان الذى لا شك فيه أن يكون فحاشا لا يبالى ما قال و لا ما قيل فيه). و فى بعض الأحاديث: (من فحش على أخيه المسلم نزع اللّه منه بركه رزقه و وكله الى نفسه و

أفسد علیه معیشته).

و فی أصول الکافی بسند صحیح عن أبی عبد اللّه «ع» قال: (کان فی بنی إسرائیل رجل فدعا اللّه أن یرزقه غلاما ثلاث سنین، فلما رأی أن اللّه لا- یجیبه فقال: یا رب أ بعید أنا منک فلا تسمعنی، أم قریب أنت منی فلا تجیبنی؟؟ قال: فأتاه آت فی منامه فقال: إنک تدعو اللّه منذ ثلاث سنین بلسان بذی ء و قلب عات «الجبار المتجاوز عن حده فی الاستکبار» غیر تقی، و نیه غیر صادقه، فأقلع عن بذائک، و لیتق اللّه قلبک، و لتحسن نیتک قال: ففعل الرجل ذلک، ثم دعا اللّه فولد له غلام).

و فی وصیه النبی (ص) لعلی «ع» قال: (یا علی أفضل الجهاد من أصبح لا یهم بظلم أحد، یا علی من خاف الناس لسانه فهو من أهل النار، یا علی شر الناس من أکرمه الناس اتقاء شره و أذی فحشه، یا علی شر الناس من باع آخرته بدنیاه و شر منه من باع آخرته بدنیا غیره).

[النوع الخامس: مما یحرم التکسب به] أخذ الأجره علی الواجبات

اشاره

قوله: الخامس: مما یحرم التکسب به ما یجب علی الإنسان فعله عینا أو کفایه تعبدا أو توصلا علی المشهور.

أقول: اختلفت کلمات الأصحاب فی هذه المسأله علی أقوال:

الأول: ما ذکره المصنف من المنع مطلقا. الثانی: ما حکاه المصنف عن المصابیح عن فخر المحققین من التفصیل بین التعبدی فلا یجوز، و بین التوصلی فیجوز. الثالث: ما نقله المصنف عن فخر المحققین فی الإیضاح من التفصیل بین الکفائی التوصلی فیجوز و بین غیره فلا یجوز.

الرابع: ما ذکره فی متاجر الریاض من التفصیل بین الواجبات التی تجب علی الأجیر عینا أو کفایه وجوبا ذاتیا فلا یجوز، و بین الواجبات الکفائیه التوصلیه فیجوز کالصناعات الواجبه کفایه لانتظام المعاش. الخامس:

ما نسب الى السيد المرتضى من القول بالجواز فى الكفائى كتجهيز الميت، و هذه النسبه موهونه بما ذكره المصنف من أن السيد مخالف فى وجوب تجهيز الميت على غير الولى، لا فى حرمه أخذ الأجره على تقدير الوجوب عليه، فهو

مخالف فى الموضوع، لا فى الحكم.

السادس: التفصيل بين ما كان الغرض الأهم منه الآخره فلا يجوز، و بين ما كان الغرض الأهم منه الدنيا فيجوز، و قد ذهب اليه مفتاح الكرامه.

السابع: ما حكاه فى البلغه عن جده فى المصابيح من التفصيل بين التعبدى منه و التوصلى فمنع فى الأول مطلقا، و فصل فى الثانى بين الكفائى منه و العينى، فجوز فى الأول مطلقا، و فصل فى الثانى بين ما كان وجوبه للضروره أو لحفظ النظام، فجوز فى الأول، و منع فى الثانى مطلقا، سواء كان الواجب ذاتيا أم غيريا.

الثامن: ما يظهر من المصنف من التفصيل بين العينى التعيينى و الكفائى التعبدى، فلا يجوز و بين الكفائى التوصلى و التخييرى، فيجوز و يظهر منه التردد فى التخييرى التعبدى.

التاسع: ما هو المختار عندنا من جواز أخذ الأجره على الواجب مطلقا، و قد وقع الخلاف أيضا فى هذه المسأله بين فقهاء العامه [۱].

و لا يخفى أن غير واحد من أرباب الأقوال المذكوره قد ادعى الإجماع على رأيه، و لكنه ليس من الإجماع التعبدى، فإنه من المحتمل القريب إن المجمعين قد استندوا فى فتياهم بالحرمه الى غير الإجماع من الوجوه المقرره فى المسأله.

على أنه يصعب على الفقيه دعوى الإجماع على نحو الموجبه الكليه، مع ما اطلعت عليه من الاختلافات و التفاصيل. نعم قد نقل الإجماع تلويحا أو تصريحا فى بعض الموارد الجزئيه، كالقضاء

و الشهاده و تعليم صيغه النكاح أو إلقائها على المتعاقدين.

---

[۱] فى ج ۳ فقه المـذاهب ص ۱۶۹ عن الحنفيه لاـ يصـح الاستئجـار على كل طاعه يختص بها المسـلم، و لكن المتأخرين منهم جـوزوا أخـذ الأـجره على الأـذان و تعليم القرآن و الإمـامه و الوعـظ. و فى ص ۱۷۶ عن المـالكيه لا يصـح الاستئجار على طاعه مطلوبه من الأـجير طلب عين إذا لم تقبـل النيـابه كالصـلاه و إلاـ فيصـح، و أمـا الأعمـال المطلوبه كفـايه فتجوز الإجاره عليها بلا خلاـف. و فى ص ۱۸۱: الـتزموا بجـواز أخـذ الأـجره على الإمـامه مع الأـذان و فى ص ۱۸۸ عن الشـافعيه لا تصـح الإجاره على الطاعات، و قد اسـتثنى منها الإجاره على بعض الأمور المستحبه، كالامامه و التدريس و الأذان و تعليم القرآن و الفقه و الحديث. و فى ص ۱۹۵ عن الحنـابله: لاـ تصـح الإجاره على فعل قربى كالصـلاه و الأذان و غيرهما، نعم يصـح أخـذ الجعل عليها بعنوان الجعاله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۶۱

مقدمه نافعه فى بيان موضوع أخذ الأجره على الواجب

قبـل التعرض لحكم المسـأله، و بيان الحقيقه فيها تقـدم أمرا لبيان موضوعها، و إجماله أن موضوع البحث فى المقام إنما هو جهه العباده، و جهه الوجوب فقط، و مانعيتهما عن صحه الإجاره و عدمها بعد الفراغ عن سائر الجهات و الحيثيات التى اعتبرها الشارع المقدس فى عقد الإجاره، كأن لا يكون العمل المستأجر عليه مما اعتبرت المجانيه فيه عند الشارع.

و هـذا لاـ يختص بـالواجب، بـل يجرى فى المسـتحبات أيضا، كاستئجار المؤذن للأذان، و استئجار المعلم للتـدريس، و استئجار الفقيه للإفتاء، و استئجار القارى لقراءه القرآن.

و قد يجرى فى المكروهات أيضا، كاستئجار فحل الضراب للطروقه. و هذه الأمثله مبنيه على تعلق غرض الشارع بمجانيه

الأمور المذكوره، و حرمه أخذ الأجره عليها، أو كراهته.

ثم إن بعضهم ذكر أن من شرائط الإجاره أن تكون منفعه العين المستأجره عائده إلى المستأجر، و رتب عليه بطلان إجاره المكلف لامتثال فرائضه من الصلاه و الصوم و الحج و غيرها، و بطلان الإجاره للإتيان بالمستحبات لنفسه، كالنوافل اليوميه و الليليه، و غير ذلک من الموارد التی يکون النفع فيها راجعا إلى الأجير أو الى شخص آخر غير المستأجر.

و الوجه فی ذلک أن حقيقه الإجاره هی تبديل منفعه معلومه بعوض معلوم، فلا بد من وصول المنفعه إلى المستأجر، لأنه الدافع للعوض المعلوم، و إلا انتفت حقيقه الإجاره، إذ يعتبر فی التبديل أن يقوم کل من العوض و المعوض مکان الآخر بحيث يدخل کل منهما فی المکان الذی خرج منه الآخر، و سيأتی اعتبار ذلک أيضا فی حقيقه البيع.

و فی البلغه أن الإجاره بدون هذا الشرط سفهيه، و أکل للمال بالباطل، و لذا لا تصح الإجاره على الأفعال العبثيه، و إبداء الحرکات اللاغيه، کالذهاب إلى الأمکنه الموحشه، و رفع الأحجار الثقيله، انتهى ملخص کلامه.

و التحقيق أن يقال: إن حقيقه الإجاره لا تقتضی إلا دخول العمل فی ملک المستأجر قضاء لقانون المبادله، و أما کون المنفعه راجعه إليه فلا موجب له.

و أما حديث سفهيه المعامله فيرد عليه أولا: أنک قد عرفت مرارا، و ستعرف فی مبحث البيع إنشاء اللّه: أنه لا دليل على بطلان المعامله السفهيه، و إنما الدليل على بطلان

معامله السفيه، و الدليل هو کونه محجور التصرف فی أمواله.

و ثانيا: قد تقدم فی البحث عن بيع الأبوال و غيره، و سنعود عليه فی مبحث البيع أن آيه التجاره غريبه عن

شرائط العوضين، بل هى راجعه إلى حصر أسباب المعامله فى الصحيح و الباطل. هذا مع أن الدليل أخص من المدعى، فان المستأجر قد ينتفع بعود النفع الى غيره، كما إذا استأجر شخصا على امتثال فرائض نفسه لكى يتعلم المستأجر منه أحكام فرائضه، أو كان المستأجر من الآمرين بالمعروف، و الناهين عن المنكر، و أراد باستئجار المكلفين على امتثال فرائضهم إظهار عظمه الإسلام و إخضاع المتمردين و العاصين.

و على الجمله أن البحث هنا يتمحض لبيان أن صفه الوجوب أو صفه العباديه مانعه عن انعقاد الإجاره أم لا، بعد الانتهاء عن سائر النواحى التى اعتبرت فى عقد الإجاره.

ان صفه العباديه لا تنافى الإجاره

مقتضى القاعده جواز أخذ الأجره على مطلق العبادات، سواء أ كان الأخذ بعنوان الإجاره أم بعنوان الجعاله إذا تم سائر الشروط المعتبره فيهما، و لا شبهه أن صفه العباديه لا تنافى الإجاره، و الجعاله، و إذن فعمومات صحه المعاملات محكمه.

و قد أورد على هذا الرأى بوجوه:

الوجه الأول: أن العبادات لا بد و أن تؤتى بقصد القريه، و أخذ الأجره عليها ينافى القربه و الإخلاص.

و الوجه فيه أن عقد الإجاره يوجب انقلاب داعى الإخلاص فى العمل المستأجر عليه إلى داعى أخذه الأجره، و من الواضح أن قيد الإخلاص مأخوذ فى العمل المستأجر عليه فيلزم من صحه الإجاره فسادها.

و فيه أن هذا الوجه لا يرجع عند التحقيق الى محصل، و توضيح ذلك: أنه يدعى تاره أن العمل الخارجى إنما يؤتى به بداعى تملك الأجره و هو ينافى قصد الإخلاص. و اخرى يدعى أنه يؤتى به بداعى تسلم الأجره خارجا. و ثالثه: يدعى أنه يؤتى به بداعى استحقاق مطالبتها.

أما الدعوى الأولى فهى واضحه البطلان ضروره ان تملك الأجره إنما يكون بنفس الإيجار،

لا بالعمل الخارجی، فالعمل أجنبی عنه بالمره.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۶۳

و أما الدعوی الثانیه فهی أیضا ککک ضروره أنه یتمکن الأجیر من التسلم بغیر العمل فی بعض الموارد، و بالعمل الخالی من قصد القربه فی جمیعها، فلا یکون الداعی إلی العمل بما هو عبادی غیر قصد القربه و لو من جهه خوفه من العذاب لأجل عدم تسلیمه العمل الی مالکه.

و أما الدعوی الثالثه فهی و إن کانت صحیحه فی بعض الموارد، و هو ما إذا امتنع المستأجر من التسلیم قبل العمل، إلا ان الإتیان به لأجل ذلک (أی لأجل أن یستحق المطالبه شرعا) لا ینفک عن قصد القربه فی العمل، و ذلک من جهه تمکن المکلف من الإتیان به بغیر قصد القربه و إلزامه المستأجر تسلیم الأجره، فإتیانه بالعمل لأجل الاستحقاق شرعا لا ینفک عن قصد القربه.

و علی الجمله بعد ما کان الأجیر متمکنا من المطالبه و تسلیم الأجره بغیر العمل الصحیح فلا یکون داعیه الی الإتیان بالعمل الصحیح غیر قصد القربه، و لعله الی ذلک نظر من أجاب عن الاشکال المزبور بأن دعوه أخذ الأجره فی طول دعوه الأمر لغو من باب الداعی إلی الداعی.

الوجه الثانی: أنه یعتبر فی دواعی امتثال العبادات کونها جهات قربیه بحیث تنتهی سلسله العلل و الدواعی فیها بجمیع حلقاتها الی اللّه تعالی، و متی کان فیها داعی غیر قربی خرج العمل عن العبادیه و عن تمحضه للّه و إن لم یکن الداعی غیر القربی فی عرض الداعی الإلهی.

الوجه الثانی: أنه یعتبر فی دواعی امتثال العبادات کونها جهات قربیه بحیث تنتهی سلسله العلل و الدواعی فیها بجمیع حلقاتها الی اللّه تعالی، و متی کان فیها داعی غیر قربی

خرج العمل عن العباديه و عن تمحض للّه و إن لم يكن الداعى غير القربى فى عرض الداعى الإلهى.

و فيه أنا قد حققنا فى مبحث النيه من كتاب الصلاه أنه يشذ فى العباد من يأتى بالعباده بجميع مقدماتها و مقارناتها و مؤخراتها و دواعيها خالصه لوجه اللّه الكريم، و طلبا لرضاه، و كونه أهلا للعباده و الإطاعه، بل يقصد غالب الناس فى عباداتهم الجهات الراجعه إليهم من المنافع الدنيويه و الأخرويه، و لا تنافى هذه الدواعى الراجعه إليهم عباديه العباده، إلا إذا دل دليل على إبطال بعضها للعباده كما فى الرياء، فقد ورد فى الاخبار المتظافره «۱» ان الرياء لا يدخل عملا إلا و أفسده.

و توضيح الجواب إجمالا: ان الغايه القصوى من العباده قد تكون هى اللّه فقط من دون ان يشوبها غرض آخر من الأغراض الدنيويه أو الجهات الأخرويه، و ضرورى ان هذا النمط من الامتثال منحصر فى الأئمه الطاهرين «ع» و الأنبياء المرسلين (ص).

---

(۱) راجع ج ۱ ئل باب ۱۲ بطلان العباده بالرياء من مقدمه العباده ص ۱۱. و ج ۱ المستدرک ص ۱۱.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۶۴

فقد قال أمير المؤمنين «ع» «۱»: (ما عبدتک خوفا من نارک و لا طمعا فى جنتک لكن وجدتک أهلا للعباده فعبدتک).

و قد تكون الغايه من العباده هى اللّه، و لكن بداعى التملق و الخضوع لحفظ الجهات الدنيويه، بأن يجعلها العبد وسيله لازدياد النعمه و العزه، و سببا لارتفاع الشأن و المنزله، و ترسا لدفع النقمه و الهلكه، و قد أشير الى هذا فى الكتاب بقوله تعالى «۲»: (لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذٰابِى لَشَدِيدٌ).

و قد تكون الغايه من العباده هى اللّه بداعى

الخشيه من غضبه و الخوف من ناره التى أعدت للعاصين، و بداعى التعرض لرحمته الواسعه، و الوصول الى الحور و القصور و الجنه التى عرضها كعرض السماوات و الأرض، و هذه المرتبه أرقى من المرتبه الثانيه.

و قد أشار الى هذا بقوله تعالى «۳»: (وَ ادْعُوهُ خَوْفاً وَ طَمَعاً). و بقوله تعالى «۴»:

(وَ يَدْعُونَنا رَغَباً وَ رَهَباً).

و قد ورد فى كثير من الأدعيه كدعاء أبى حمزه الثمالى و غيره تعليل الايمان باللّه و العباده له بالخوف و الخشيه و الطمع، و هذا واضح لا غبار عليه.

و قد تكون الغايه من العباده هى التقرب الى اللّه، و تحصيل رضاه من غير ان يقترن بها غرض آخر من الأغراض الدنيويه أو الأخرويه، و هذه المرتبه أرقى من المرتبه الثانيه و الثالثه، و هى مختصه بالعارفين باللّه و السالكين اليه، و لا يناله إلا القليل من الموحدين، كسلمان و المقداد و ابى ذر و فريق من الأكابر.

و قد اتضح مما ذكرنا ان الغرض من العباده فى هذه الدرجات الثلاث الأخيره هو انتفاع العبد حتى فى الدرجه الأخيره: أعنى المرتبه الرابعه، فإن مآل تحصيل رضى اللّه و التقرب اليه هو صيروره العبد محبوبا لدى اللّه لكى يجيب دعوته و يدفعه شدته و يقضى حوائجه.

و على هذه المناهج المذكوره فى السير الى الله و التوجه الى رحمته و غفرانه و الفوز بنعمه و رضوانه لا تخلو عباده إلا و قد قصد العبد فيها ان يصل اليه نفع من المنافع حسب اختلافها باختلاف الأغراض و قد عرفتها. نعم الدرجه الاولى و هى عباده الأئمه خاليه عن هذا القصد. و لكنها مختصه بهم عليهم السلام.

و قد انجلى ان رجوع شى ء من دواعى العباده

لغير اللّه لا ينافى الإخلاص فيها،

---

(۱) راجع ج ۲ مرآه العقول ص ۱۰۱. و ج ۱۵ البحار كتاب الخلق ص ۸۲.

(۲) سوره إبراهيم آيه: ۷.

(۳) سوره الأعراف آيه: ۵۴.

(۴) سوره الأنبياء آيه: ۹۰.

و التقرب الى اللّه بها. و يشير الى ما ذكرناه ما رواه الكلينى [۱] عن أبى عبد اللّه «ع» (قال: العباد ثلاثه:

قوم عبدوا اللّه عز و جل خوفا فتلك عباده العبيد. و قوم عبدوا اللّه تبارك و تعالى طلب الثواب فتلك عباده الأجراء. و قوم عبدوا اللّه حبا له فتلك عباده الأحرار و هى أفضل العباده). و من هنا اتضح بطلان ما ذهب اليه بعضهم [۲] من فساد العباده المأتى بها لأجل الثواب و دفع العقاب.

الوجه الثالث: أن دليل صحه الإجاره هو عموم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، و يستحيل شموله للمقام لأن الوفاء بالشى ء عباره عن إتمامه و إنهائه، فالوفاء بعقد الإجاره هو الإتيان بالعمل المستأجر عليه أداء الحق المستأجر، و واضح أن هذا لا يجتمع مع الإتيان به أداء لحق اللّه و امتثالا لأمره، و إذن فلا بد من قصد أحد الأمرين: إما الوفاء بالعقد. أو الامتثال لأمر المولى و حيث لا يعقل اجتماعهما فى محل واحد فلا بد من رفع اليد من الأمر بالوفاء فتصبح الإجاره بلا دليل على الصحه.

و فيه أولا: أن الوفاء بالعقد و إن كان عباره عن إتمامه و إنهائه، إلا أن هذا المعنى لا يتوقف على عنوان خاص، بل يكفى فيه إيجاد متعلق العقد فقط فى الخارج بأى نحو اتفق و عليه فلا مانع فى كون العمل الواحد الذى تعلقت به الإجاره مصداقا لعنوانى العباده و العمل المستأجر عليه معا، نعم لو كان

الظاهر من دليل وجوب الوفاء بالعقد هو إيجاد العمل المستأجر عليه فى الخارج بداعى اختصاصه بالمستأجر من جميع الجهات لاستحال اجتماع قصد الوفاء بالعقد مع قصد التقرب الى اللّه، و لكنه دعوى جزافيه.

و ثانيا: ان دليل صحه الإجاره لا ينحصر بآيه الوفاء بالعقد لكى يلزم من عدم شمولها للمقام بقاؤه خاليا عن دليل الصحه، بل فى آيه التجاره عن تراض غنى و كفايه.

---

[۱] حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع كا بهامش ج ۲ مرآه العقول ص ۱۰۰.

و ج ۳ الوافى ص ۷۱. و ج ۱ ئل باب ۹ ما يجوز قصده من غايات النيه من مقدمات العبادات ص ۱۰.

[۲] فى ج ۱۵ البحار كتاب الخلق ص ۸۲: عن الفخر الرازى فى تفسيره الكبير إنه نقل اتفاق المتكلمين على أن من عبد اللّه لأجل الخوف من العقاب أو الطمع فى الثواب لم تصح عبادته، و أورده عند تفسير قوله تعالى (ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَ خُفْيَةً).

و عن المحقق البهائى: إنه ذهب كثير من العلماء الخاصه و العامه إلى بطلان العباده إذا قصد بفعلها تحصيل الثواب أو الخلاص من العقاب، و قالوا إن هذا مناف للإخلاص.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۶۶

فان قيل: إن الأمر الإجارى المتعلق بالفعل المستأجر عليه توصلى، و الأمر العبادى المتعلق به عبادى، و عليه فيلزم أن يكون فعل واحد مأمورا به بأمرين متخالفين و هو محال قلنا: إن الأمر الإجارى المتعلق بالعباده أيضا أمر عبادى، فإن وجوب تسليم العمل المستأجر عليه الى مالكه حكم كلى انحلالى من غير أن يكون له شأن من التعبديه أو التوصليه بل يتصف بهما بلحاظ وصف متعلقه، و عليه فان كان متعلق الأمر الإجارى توصليه فهو توصلى، و إن

كان تعبديا فهو تعبدى، و على هذا فإذا تعلقت الإجاره بعباده كان الأمر الناشئ منها عباديا أيضا، فأصبح مؤكدا للأمر العبادى المتعلق بها فى نفسها مع قطع النظر عن الإيجار، كما ذهب اليه كاشف الغطاء و تلميذه صاحب الجواهر.

و توضيح ذلك: أنا قد ذكرنا فى البحث عن التعبدى و التوصلى من علم الأصول أن قصد القربه مأخوذ فى متعلق الأمر الأول على ما قويناه، و فى متعلق الأمر الثانى على ما اختاره شيخنا الأستاذ، و على كل حال فالأمر قد تعلق بامتثال العمل بقصد القربه، و من الواضح ان الأمر الإجارى قد تعلق بهذا أيضا، إذ المفروض كون العمل المذكور موردا للإجاره، فمتعلق الأمرين شى ء واحد، فلا محاله يندك أحدهما فى الآخر و يكون الوجوب مؤكدا كما فى غير المقام.

و قد اتضح مما ذكرناه انه فلا وجه لما ذكره بعض مشايخنا المحققين من استحاله التأكد حتى فى النذر و نحوه. و حاصل ما ذكره: ان الأمر الصلاتى متعلق بذات العمل، و الأمر الإجارى أو النذرى أو نحوهما متعلق بالعمل الواجب المقيد بقصد القربه و الامتثال، و من الواضح انه لا يعقل التأكد فى ذلك (الذى معناه خروج الطلب فى موضوعه عن مرتبه الضعف إلى مرتبه الشده) لأن الالتزام به يستلزم تعلق الأمر بالوفاء بما هو غير وفاء، بداهه انه لا يعقل ان يكون الأمر الإجارى بمنزله صلّ، بل هو بمنزله صل عن قصد القربه فيكون توصليا دائما.

و يدل على ما اخترناه من صحه تعلق الإجاره بالعباده أمور:

الأول: ان الموجر كما عرفت إنما يملك الأجره بعقد الإجاره من غير ان يتوقف ذلك على إيجاد العمل المستأجر عليه فى الخارج، و إنما اشتغلت ذمه الأجير بإيجاد متعلق

الإجاره و لو كـان الغرض فى الإتيـان بالعمـل المسـتأجر عليه هو تملـك الأـجره فقـط لكـان إيجاد العمل لأجل ذلك تحصـيل للحاصل.

و عليه فالـداعى إلى الإتيان بما اشـتغلت به ذمه الأجير من العباده ليس إلا أمر المولى و الخوف الإلهى، دون تملك الأجره. و لا يفرق فى ذلك بين مراقبه المستأجر على الأجير

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۶۷

للإتيـان بالعمـل و عمـل مراقبته عليه، فان شأن العبادات ليس شأن الأفعال الخارجيه المحضه كالخبازه و البنايه و النجاره و نحوها لكى يكون حضور المسـتأجر دخيلاـ فى تحقق العمل و إتقانه، بل العبادات مشـروطه بالنيه، و هى أمر قلبى لا يطلع عليها فى أفق النفس إلا علام الغيوب، أو من ارتضاه لغيبه.

الثانى: انه لا شـبهه فى صـحه تعلق النذر أو العهد أو اليمين بالنوافل، و صـيرورتها لازمه بذلك، كما لا شـبهه فى صحه اشتراطها فى العقود اللازمه و كونها واجبه بذلك، و لم يستشـكل أحد فى كون هذه الأوامر الطاريه عليها منافيه للإخلاص المعتبر فيها، و واضح انه لا فارق بين ذلك و بين ما نحن فيه.

الرابع: قـد ورد فى الاخبار المسـتفيضه، بل المتواتره الترغيب الى العبادات بـذكر فوائـدها و مثوباتها، و الترهيب عن تركها بـذكر مسـتتبعاتها من الهلكه و العقوبه، و يتجلى لـک من هـذه الاخبـار انه لاـ بأس بامتثال العبادات الجلب المنافع المترتبه على فعلها و دفع المضرات المترتبه على تركها، و لا فرق فى هذه الجهه بين المقام و بينها.

و من هـذا القبيـل مـا وردت فى الشـريعه المقـدسه عبادات من الأدعيه و النوافل لشتى الأغراض الـدنيويه، كسـعه الرزق، و قضاء الحوائج، و أداء الدين، و ارتزاق الولد، و دفع الشرور، و علاج المصاب. و

غيرها من الجهات الدنيويه، و لم يتوهم احد منافاتها للإخلاص، مع انها من المنافع الدنيويه. و الظاهر انه لا فارق بينها و بين المقام.

و قد أشكل عليه المصنف (ره) بأنه (فرق بين الغرض الدنيوى المطلوب من الخالق الذى يتقرب اليه بالعمل، و بين الغرض الحاصل من غيره، و هو استحقاق الأجره، فإن طلب الحاجه من اللّه سبحانه و لو كانت دنيويه محبوب عند اللّه، فلا يقدح فى العباده، بل ربما يؤكدها). و قد سجل هذا الإشكال غير واحد من الأعاظم كصاحب البلغه و غيره.

و فيه ان غرض المكلف من الإتيان بالصلاه مثلا قد يكون سعه الرزق و غيرها بحيث لا يتوسط التقرب فى البين أصلا، فلا شبهه فى بطلان هذا النحو من العباده من غير فرق بين ما نحن فيه، و بين العبادات ذات النتائج الدنيويه كصلاه جعفر «ع» و غيرها. و قد تكون غايه المكلف غايه من العباده و التقرب من اللّه بحيث يكون طالبا لها بعبادته و تقربه من المولى، فهذا لا ينافى العباديه، و ما نحن فيه من هذا القبيل، و عليه فلا فارق بين المقامين.

و قد يتوهم أن قصد التقرب إنما يتمشى فى خصوص الإجاره، لأنك قد عرفت أن الأجره فيها تملك بمجرد العقد، و أن امتثال العبادات المستأجر عليها يستند إلى أمر المولى

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۶۸

إلا أن ذلك لا يجرى فى الجعاله، إذ العامل فيها لا يستحق الجعل، و لا يملكه إلا بإتمام العمل فيستند امتثال العباده إلى داعى تحصيل الجعل و هو مناف للإخلاص فيها.

و جوابه يظهر مما تقدم، فان تحصيل الجعل و إن كان داعيا الى الامتثال، و لكن الداعى إلى الإتيان بالعباده على

وجهها الصحيح هو أمر الشارع، و الخوف الإلهى، إذ لو لا ذلك فان العامل يمكنه أن يأتى بالعمل خاليا عن بعض الشرائط التى لا يطلع عليها غير علام الغيوب، و يخيل الى الجاعل انه امتثله على وجه صحيح.

و على الجمله لا نعرف وجها صحيحا لبطلان العبادات التى تنتهى بالآخره إلى استحقاق الأجره، و لا نرى فيها جهه مخالفه للإخلاص و التقرب.

ان صفه الوجوب لا تنافى الإجاره

قد انقسم الواجب إلى تخييرى، و كفائى، و عينى، فإن وقع احد القسمين الأولين موضوعا للإجاره أو الجعاله، و كان مصب الإجاره أو الجعاله هو مصب الوجوب كان المقام من صغريات أخذ الأجره على الواجب، و سيتضح لكم حكمه، و إن كان مصب الإجاره أو الجعاله هو خصوص الفرد بحيث يعين فرد من أفراد التخييرى أو شخص من أشخاص المكلفين للامتثال فإنه لا شبهه فى جواز أخذ الأجره و الجعل عليه، بل هو خارج عن موضوع أخذ الأجره على الواجب.

و الوجه فى ذلك أن ما تعلق به الوجوب فى الواجبين التخييرى و الكفائى إنما هو الجامع أعنى عنوان أحد الأفراد فى الأول، و عنوان أحد المكلفين فى الثانى، و من الواضح أن إيقاع الإجاره أو الجعاله على الإتيان بفرد خاص، أو على مباشره شخص معين، و أخذ الأجره أو الجعل على تلك الخصوصيه ليس من قبيل أخذ الأجره على الواجب، فان ما أخذت عليه الأجره ليس بواجب، و ما هو واجب لم تؤخذ عليه الأجره.

و بما ذكرناه يظهر الحال فيما إذا انحصر الواجب الكفائى فى شخص أو الواجب التخييرى فى نوع، فإنهما و إن تعينا فى ذلك النوع، أو على ذلك الشخص حينئذ، و لكن الواجب على المكلف هو طبيعى الدفن مثلا فى الكفائى

و طبیعی العتق مثلا فی التخییری بحیث له أن یدفن المیت فی أی مکان یرید، و له أن یعتق أی فرد من أفراد الرقاب، فإذا وقعت الإجاره أو الجعاله علی تعیین فرد خاص منهما صح ذلک، و لم یکن أخذ الأجره علیه من قبیل أخذ الأجره علی الواجب.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۶۹

ثم إنه لا فارق فیما ذکرناه بین کونهما تعبدیین، و کونهما توصلیین، و قد اتضح من ذلک کله أنه لا جدوی لتطویل الکلام فی تحقیق الواجبین التخییری و الکفائی، کما فعله بعض مشایخنا المحققین و غیره.

و قد یقال: إن الخصوصیات الفردیه و إن لم تکن واجبه بالأصاله علی الفرض، إلا أنها واجبه بوجوب تبعی مقدمی، فیکون أخذ الأجره علیها من قبیل أخذ الأجره علی الواجب و فیه أنا قد حققنا فی علم الأصول أن وجوب المقدمه إنما هو وجوب عقلی، فلا یقاس بالوجوب الشرعی، و یضاف الی ذلک أن مقدمیه الفرد للکلی لیست من المقدمیه المصطلحه کما هو واضح.

و أما الواجب العینی فإن کان مصب الإجاره أو الجعاله فیه الخصوصیه الفردیه صح ذلک بلا شبهه، و قد تقدم نظیره فی الواجبین: التخییری و الکفائی، و إن کان مصبهما مصب الوجوب فقد علمت اختلاف فقهائنا و فقهاء العامه فی حکم أخذ الأجره علی الواجب فمقتضی القاعده هو الجواز مطلقا، للعمومات الداله علی صحه العقود و المعاملات.

و لکن أشکل علیه بوجوه:

الأول: أن عمل الحرفی حد ذاته لیس بمال، و إنما یقابل بالمال لاحترام عمل المسلم و مع الوجوب یسقط عن الاحترام.

و لکنک قد عرفت فی أول الکتاب: أن أعمال کل شخص مملوکه له ملکیه ذاتیه تکوینیه، و له واجدیه له فوق مرتبه الواجدیه الاعتباریه،

و دون مرتبه الواجديه الحقيقيه لمكون الموجودات، و عليه فدعوى أن عمل الحر ليس بملك دعوى جزافيه، و لا شبهه أن هذه الأعمال المضافه إلى الحر موضع لرغبات العقلاء و منافساتهم، فتكون أموال فى نفسها، و تجوز مقابلتها بالمال، و مع الإغضاء عن ذلك فإنها تكون أموال بمجرد وقوع المعامله عليها، و شأنها ح شأن الكلى، إذ الكلى قبل إضافته إلى شخص خاص لا يتصف بالمملوكيه و الماليه كلتيهما، و إذا أضيف اليه و لو حين قوله بعتك منا من الحنطه مثلا أنصف الكلى بالماليه و الملكيه، و من هنا يجوز بيع الكلى فى الذمه، و يحكم بضمان عمل الحر إذا فوته أحد بعد أن ملكه الغير بالإجاره و غيرها.

الثانى: ما ذكره المصنف من أن عمل الحر و إن كان مالا، و لكن الإنسان إذا تكلف بذلك العمل من قبل الشارع فقد زال احترامه، لأنه عامله مقهور على إيجاده، فيكون أخذ الأجره عليه أكلا للمال بالباطل.

و فيه أولا: أن آيه النهى عن أكل المال بالباطل غريبه عن شرائط العوضين،

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۷۰

و قد تقدم بيان ذلك مرارا عديده.

و ثانيا: أن المقهوريه على الفعل من قبل الشارع و كونه واجبا بأمره لا تنافى المقهوريه عليه من قبل الإجاره أيضا، فيكون لازم الامتثال من ناحيتين، و هذا نظير شرط امتثال الواجب فى ضمن العقد، و تظهر الثمره فيما إذا خالف الأجير عن أمر ربه، و لم يمتثل الواجب و لم يمكن إجباره على الامتثال من ناحيه الأمر بالمعروف، فإنه يجوز للمستأجر أن يجبره على الامتثال و لو بمراجعه المحاكم المختصه.

الثالث: ما أفاده شيخنا الأستاذ من أن الإجاره و الجعاله قد اعتبر فيهما أن لا

يكون العامل أو الأجير مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعى، بل لا بد من أن يكون الفعل أو الترك تحت سلطنته و اختياره، و إلا فلا يكون مالا فى نظر العرف.

و لكنك قد عرفت فى البحث عن معنى حرمه البيع: أنه لا تجوز المعامله على الأفعال المحرمه، كالكذب و الغيبه و الزناء و غيرها، فإن الأدله الداله على حرمتها لا تجتمع مع العمومات الداله على صحه المعاملات و لزومها، فان مقتضى هذه العمومات نفوذ المعامله الواقعه على الأفعال المحرمه و لزومها، و أدله المحرمات تقتضى المنع عن إيجادها فى الخارج، فهما متناقضان، و مع الإغضاء عن ذلك فهما لا يجتمعان فى نظر العرف.

و هذا المحذور لا يجرى فى الواجبات. فإنه لا تنافى بينهما و بين العمومات المذكوره، كما لا منافاه بينها و بين الأوامر العباديه، و قد أوضحنا ذلك آنفا، و عليه فالتكاليف التحريميه و إن كانت تسلب القدره الشرعيه عن المكلف، و لكن التكاليف الوجوبيه لا تنافيها، بل تساعدها و تضاعفها.

و قد يتوهم أنه لا فارق فى عدم القدره على التسليم بين تعلق الإجاره بالمحرمات و الواجبات فان المكلف فى كليهما يكون عاجزا شرعا عن إيجاد متعلق التكليف، إذ القدره لا بد و أن تكون متساويه النسبه إلى الطرفين: الفعل أو الترك.

و فيه أن اعتبار القدره على التسليم إن كان مدركه الإجماع فإنه على فرض تحققه فان المتيقن منه إمكان وصول العمل المستأجر عليه إلى المستأجر، فلا يدل على اشتراط كونه تحت اختيار الأخير فعلا و تركا، و إن كان مدركه اقتضاء العقد بداهه وجوب الوفاء بتسليم العمل فقد عرفت أن الوجوب لا ينافيه، بل يتأكد كل منهما بالآخر، و إن كان مدركه النبوى

المشهور (نهى النبى عن بيع الغرر).

ففيه أولا: أن الاستدلال به غير تام من حيث السند و الدلاله، و سيأتى بيان ذلك فى البحث عن بيع الغرر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۷۱

و ثانيا: أنه لا غرر فى المقام، لأن العمل ممكن الوصول إلى المستأجر، و لا دليل على اعتبار القدره على التسليم أزيد من ذلك.

الرابع: ما نسب الى شيخ المشايخ كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد من أن التنافى بين صفه الوجوب و أخذ العوض على الواجب ذاتى، لأن العمل الواجب مملوك للّه، كالعمل المملوك للغير، فلا يصح أن يكون موردا للإجاره، لأن تمليك المملوك ثانيا غير معقول، و لذا لا يجوز أخذ الأجره على عمل خاص قد وقعت عليه الإجاره قبل ذلك.

و فيه أنا لو سلمنا استحاله توارد الملكين على مملوك واحد فإنما هى فى الملكيتين العرضيتين بأن يكون شى ء واحد مملوكا لاثنين فى زمان واحد على نحو الاستقلال. و لا تجرى هذه الاستحاله فى الملكيتين الطوليتين: بأن تكون سلطنه أحد الشخصين فى طول سلطنه الآخر، فان هذا لا محذور فيه، بل هو واقع فى الشريعه المقدسه، كسلطنه الأولياء و الأوصياء و الوكلاء على التصرف فى مال المولى عليهم و الصغار و الموكلين، فإن ملكيه هؤلاء فى طول ملكيه الملاك و من هذا القبيل مالكيه العبيد على أموالهم بناء على جواز تملك العبد فان مالكيتهم فى طول مالكيه مواليهم. و كذلك فى المقام، فإن مالكيه المستأجر للعمل المستأجر عليه فى طول مالكيته تعالى لها، بل مالكيه الملاك لأموالهم فى طول مالكيته تعالى لها، فإنه تعالى مالك لجميع الموجودات ملكيه تكوينيه إيجاديه، و هى المعبر عنها فى اصطلاح الفلاسفه بالإضافه الإشراقيه، و قد سلط الإنسان

على سائر الموجودات، و جعله مالكا لها، إما مالكيه ذاتيه كملك الشخص لأعماله و ذمته، و إما مالكيه اعتباريه، كمالكيته لأموإله، و لعل الى ما ذكرناه يرجع ما أفاده المصنف (ره) من أنه (ليس استحقاق الشارع للفعل و تملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمى و تملكه الذى ينافى تملك الغير و استحقاقه) الخامس: ما نسب الى الشيخ الكبير أيضا، و هو أن من لوازم الإجاره أن يملك المستأجر العمل المستأجر عليه، بحيث يكون له الإبراء و الإقاله و التأجيل، لدليل السلطنه و كل ذلك مناف لوجوب العمل المستأجر عليه.

و فيه أنك قد عرفت من مطاوى ما ذكرناه: أن للواجب المستأجر عليه ناحيتين، إحداهما: حيثيه وجوبه من قبل اللّه بأمر مولوى تكليفى. و ثانيتهما حيثيه تعلق الأمر الإجارى به، و من المقطوع به أن عدم صحه الإقاله و الإبراء و التأجيل فى الواجب إنما هو من ناحيته الاولى، و لا ينافى ذلك أن تجرى فيه تلك الأمور من ناحيته الثانيه.

السادس: ما ذكره شيخنا الأستاذ ثانيا من أن الإجاره أو الجعاله الواقعه على الواجب العينى من المعاملات السفهيه، فتكون باطله من هذه الجهه، فإن من شرائط الإجاره أو الجعاله

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۷۲

ان يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر، و فى الواجب العينى ليس كذلك.

و لكنك قد عرفت مرارا: انه لا دليل على بطلان المعامله السفهيه، فتكون العمومات محكمه، على انه لا شبهه فى إمكان الانتفاع بالواجب المستأجر عليه، و إذن فتخرج المعامله عن السفهيه، و قد تقدم بيان ذلك فى المقدمه التى مهدناها للبحث عن أخذ الأجره على الواجب السابع: ما احتمله بعض مشايخنا المحققين، و نسبه الى أستاذه فى مبحث القضاء،

و هو أن بـذل العوض بـإزاء ما تعين فعله على الأجير لغو محض، فلا يكون مشـمولا للعمومات الثامن: ما نسـبه الى بعض الاعلام من ان الإيجاب ينبعث عن مصلحه تعود الى المكلف و أخذ الأجره على ما يعود نفعه إليه أكل للمال بالباطل.

و قد ظهر جواز هذين الوجهين من الأجوبه المتقدمه. و قد تجلى مما حققناه أن الإشكالات المذكوره لا ترجع الى معنى محصل تركن اليه النفس. و العجب من هؤلاء الأعلام، فإنهم ناقشوا فى جواز أخذ الأجره على الواجب، و أضافوا إليه شـبهه بعد شـبهه و نقـدا بعد نقد حتى تكونت منها أمواج متراكمه. و يندهش منها الناقد البصـير فى نظرته الاولى!! (فأما الزيد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض). و قـد ظهر من جميع ما ذكرناه سـقوط جميع الأقوال المتقدمه غير ما بنينا عليه من القول بالجواز على وجه الإطلاق. و اللّه العالم.

قوله ثم إن صلح ذلـك الفعـل المقابـل بالأجره لامتثال الإيجاب المـذكور أو إسـقاطه به أو عنـده سـقط الوجوب مع اسـتحقاق الأجره، و إن لم يصلح استحق الأجره و بقى الواجب فى ذمته لو بقى وقته، و إلا عوقب على تركه)

. أقول: لاـ يخفى مـا فى هـذه العباره من القلق و الاضـطراب، و حاصل مرامه: ان الإتيان بالواجب المسـتأجر عليه قـد يترتب عليه امتثـال أمر المولى و اسـتحقاق الأـجره كلاهمـا، كمـا إذا اسـتأجر أحـدا لتطهير المسـجد فطهره بقصـد امتثال أمر المولى، فإنه ح يسـتحق الأجره، و يعـد ممتثلا، و كـذلك الحال فى الواجبات التعبـديه على مسـلكنا، إذ قـد عرفت ان أخذ الأجره عليها لا ينافى جهه عباديتها و قد يكون الإتيان بالواجب المستأجر عليه موجبا لاستحقاق الأجره و

سقوط الوجوب بغير امتثال، كتطهير المسجد و إنقاذ الغريق و الجهاد و غيرها من الواجبات التوصليه فإن الأجير حين ما يأتی بها بغير داعی الأمر يستحق الأجره. و لا يكون عمله هذا امتثاله للواجب على الفرض، نعم يسقط عنه الواجب، لفرض كونه توصليا، كما انه يسقط عن بقيه المكلفين إذا كان الواجب كفائيا.

و قد يكون الإتيان بذلك العمل موجبا لاستحقاق الأجره و سقوط الوجوب لا من

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۷۳

جهه الإتيان بالواجب، بل لارتفاع موضوع الوجوب، كما إذا أوجب الشارع عملا بعنوان المجانيه فأتی به العبد مع الأجره، و هذا كدفن الميت بناء على أنه واجب على المكلفين مجانا فلو أتی به لا مجانا لم يتحقق الواجب، فلا يكون مصداقا للواجب فی الخارج، لأن المفروض أنه مقيد بالمجانيه، و قد أتی به مع الأجره، إلا أن الوجوب يسقط عند ذلك، لارتفاع موضوعه، ففی جميع هذه الصور يتحقق سقوط الوجوب، و استحقاق الأجره.

و هناك صوره رابعه لا يسقط الوجوب بالإتيان بالعمل المستأجر عليه فيها و إن كان الآتی بالعمل مستحقا لأخذ الأجره على عمله، لكونه محترما، و هذا كالعبادات الواجبه على المكلفين عينا، فإنه إذا أتی بها المكلف بإزاء الأجره و قلنا بمنافاتها لقصد القربه و الإخلاص كما عليه المصنف و جمع آخر لم يمتثل الواجب و ان كان يستحق الأجره لاحترام عمله، و عليه فان بقی وقت الواجب وجبت عليه الإعاده و إلا عوقب على تركه إذا لم يدل دليل على تداركه بالقضاء.

حقيقه النيابه على العبادات

قد ذكرنا فی مبحث التعبدی و التوصلی من علم الأصول أن الأصول اللفظيه و العمليه تقتضی عدم سقوط التكاليف العباديه عن كل مكلف بإتيان غيره بها، فلا بد لكل

مكلف أن يمتثل تكاليفه العباديه بالمباشره.

و عليه فنيابه الشخص عن غيره فى امتثال عباداته مع التقرب و الإخلاص تحتاج الى الدليل و إن ثبت إمكانها فى مقام الثبوت، و لا- شبهه فى وقوع النيابه فى العبادات الواجبه و المستحبه بضروره الفقه نصا و فتوى، و لا- بأس بالتعرض للبحث عن تصوير إمكانها فى ذلك دفعا لما توهمه بعض الأجله من استحاله التقرب من النائب و حصول القرب للمنوب عنه، نظرا الى أن التقرب المعنوى كالتقرب الحسى المكانى لا يقبل النيابه.

و قد ذكر غير واحد من الأعلام وجوها فى تصوير النيابه عن الغير فى امتثال وظائفه بقصد التقرب و الإخلاص:

الأول: ما ذكره المصنف و حاصله: أن الأجير يجعل نفسه بدلا عن الميت فى الإتيان بتكاليفه متقربا بها الى اللّه تعالى، فالمنوب عنه يتقرب اليه تعالى بفعل نائبه و تقربه، و لا شبهه أن هذا التنزيل فى نفسه مستحب، و إنما يصير واجبا بالإجاره وجوبا توصليا من غير أن يعتبر فيه قصد القربه فى ذاته، بل اعتباره فيه من جهه اعتباره فى وظيفه المنوب عنه،

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۷۴

لأن الأجير لا يخرج عن عهده التكليف إلا بالإتيان بالعمل المستأجر عليه بقصد الإخلاص فالأجير يجعل نفسه نائبا عن الغير فى امتثال وظائفه متقربا بها الى اللّه، و إنما يأخذ الأجره للنيابه فقط دون الإتيان بالعبادات، فان للنائب حين ما يأتى بالعمل فعلين: أحدهما قلبى من أفعال الجوانح، و هو النيابه. و ثانيهما خارجى من أفعال الجوارح، و هو العمل المنوب فيه كالصلاه مثلا، و إذا تعدد الفعل ذاتا و وجودا فإنه لا بأس بتعدد الغايه المترتبه عليهما، و لا تنافى بين أخذ الأجره على النيابه و

بين الإتيان بالعبادات متقربا بها الى اللّه تعالى.

و فيه أن أخذ الأجره إما لتنزيل نفسه منزله الميت و نيابته عنه فى الإتيان بوظائفه، و إما للإتيان بالعمل فى الخارج، فعلى الأول يلزم استحقاق الأجره بمجرد النيابه القلبى، سواء أتى بالعمل فى الخارج أم لا، و هو بديهى البطلان. و على الثانى فيعود المحذور، و هو أخذ الأجره على الأمر العبادى، فإن الموجود فى الخارج ليس إلا نفس العباده.

الثانى: ما ذكره المصنف فى رساله القضاء من أن (النيه مشتمله على قيود منها كون الفعل خالصا للّه سبحانه، و منها كونه أداء و قضاء عن نفسه أو عن الغير بأجره أو بغيرها، و كل من هذه القيود غير مناف لقصد الإخلاص، و الأجره فيما نحن فيه إنما وقعت أولا و بالذات بإزاء المقيد الثانى، أعنى النيابه عن زيد، بمعنى أنه مستأجر على النيابه عن زيد بالإتيان بهذه الفريضه المتقرب بها، و قيد القربه فى محله على حاله، لا تعلق للإجاره إلا من حيث كونه قيدا للفعل المستأجر عليه، نعم لو اشتراط فى النيابه عن الغير التقرب زياده على التقرب المشروط فى صحه العباده اتجه منافاه الأجره لذلک، إلا أنه ليس بشرط إجماعا).

و فيه أولا: أن أخذ الأجره فى مقابل العمل المقيد بقصد القربه يستلزم وقوع الأجره بإزاء نفس العمل أيضا، و عليه فيعود المحذور المذكور.

و ثانيا: ما ذكره بعض مشايخنا المحققين من (أن الفعل القلبى و الفعل الخارجى و إن كانا متغايرين ماهيه و وجودا، و لكل منهما غايه خاصه، إلا أنه لا شک فى أنه لو لا الفعل القلبى بما له من الغايه و هى استحقاق الأجره لم يصدر الفعل الخارجى بما له من الغايه، و

هى القربه فالإخلاص الطولى غير محفوظ بمجرد تعدد الفعل مع ترتب الفعل الخارجى بغايته على الفعل القلبى بغايته.

الثالث: ما ذكره شيخنا الأستاذ توجيها لكلام المصنف فى المكاسب. و ملخصه: أنه لا شبهه فى عدم اعتبار المباشره فى فعل المنوب عنه، بل جاز للغير الإتيان بالفعل عنه نيابه، و يجوز التبرع عنه فى ذلک من دون أن يعتبر قصد القربه فى الأمر التبرعى، بل اعتباره فى فعل النائب لأجل اعتباره فى المنوب فيه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۷۵

ثم إنه لا ريب فى أن هذا الأمر التبرعى يصبح واجبا إذا وقعت عليه الإجاره، و ح لا يخرج النائب عن عهدته بامتثاله بقصد القربه و الإخلاص، و واضح أنه لا تنافى بين اعتبار التقرب فيه، و بين جواز أخذ الأجره للنيابه، فإن الأجره إنما هى بإزاء قصد النائب النيابه فى عمله عن المنوب عنه، لا على نفس العمل بحيث إذا قصد النائب الإتيان بذات العمل المستأجر عليه للأجره، أو قصد الإتيان به بداعى أمره سبحانه بإزاء الأجره كان عمله باطلا. و لكن يرد عليه أولا: ما ذكرناه فى جواب المصنف. و ثانيا: أن الأوامر المتوجهه إلى شخص غريبه عن شخص آخر، و عليه فلا معنى لسقوطها عن المنوب عنه بامتثال النائب كما أنه لا معنى لاعتبار قصد التقرب فى الأمر المتوجه إلى النائب بلحاظ اعتباره فى الأمر المتوجه الى المنوب عنه. و التوجيه المذكور أشبه شى ء بدعوى سقوط الأمر بالصوم بامتثال الأمر المتعلق بالصلاه، و أشبه شى ء أيضا بدعوى اعتبار قصد التقرب فى الأمر بغسل الثوب بلحاظ الأمر العبادى المتعلق بالحج.

و ثالثا: أنا لو سلمنا صحه ذلک، و لكنه إنما يجرى فى النيابه عن الاحياء، فان الأوامر

المتوجهه إلى الأموات فى حياتهم قد انقطعت بالموت. فلا يبقى هنا أمر لكى يقصد النائب فى امتثال العمل المنوب فيه، و يأتى به بقصد التقرب و الإخلاص، و هذا لا ينافى اشتغال ذمه الميت بالعبادات الفائته كما هو واضح.

و رابعا: أنا لو أغمضنا عن ذلك أيضا، و لكنه إنما يتم مع توجه الأمر إلى المنوب عنه مع أنا نرى بالعيان، و نشاهد بالوجدان صحه النيابه عنه حتى فيما لم يتوجه إليه أمر أصلا، كنيابه أشخاص غير محصورين عن الميت أو عن غيره فى جهات مستحبه، كالطواف و نحوه، بداهه انتفاء الأمر ح عن المنوب عنه، فان توجهه عليه مشروط بالقدره، و واضح أن المنوب عنه لا يقدر على الإتيان بأمور غير محصوره، و كك تجوز النيابه فى الحج عمن لا يقدر عليه، مع أنه لا أمر حينئذ للمنوب عنه أصلا.

و التحقيق أن الأمر الاستحبابى «1» متوجه الى جميع الناس للنيابه فى العباده عن الميت بل الحى فى بعض الموارد، و لا شبهه أن هذا الأمر الاستحبابى المتوجه الى كل أحد أمر عبادى، فيعتبر فيه قصد التقرب و الإخلاص، و قد يكون واجبا إذا تعلقت به الإجاره، و قد تقدم بيان ذلك آنفا، و عليه فالنائب عن الغير فى امتثال عباداته إنما يتقرب الى اللّه تعالى بالأمر المتوجه الى نفسه من دون أن يكون له مساس بالأمر العبادى المتوجه الى

---

(1) راجع ج 1 ئل باب 12 استحباب التطوع بجميع العبادات عن الميت من أبواب القضاء من كتاب الصلاه ص 520.

المنوب عنه، بل لا يعقل أن يقصد النائب تقرب المنوب عنه، و يمتثل أمره، أو يتقرب الى اللّه بأمر المنوب

عنه، و يمتثله، و على ما ذكرناه فمورد الإجاره هو الواجبات، أو العبادات المنوب فيها، و قد تقدم أن صفه الوجوب أو صفه العباده لا تنافى الإجاره

جواز أخذ الأجره على المستحبات

قوله و أما المستحب.

أقول: العمل المستأجر عليه قد يكون حراما، و قد يكون واجبا، و قد يكون مكروها، و قد يكون مباحا، و قد يكون مستحبا. أما الحرام و الواجب فقد تقدم الكلام عليهما، و أما المكروه و المباح فلم يستشكل أحد فى صحه الإجاره لهما.

و أما المستحب فالمعروف بين الشيعه و السنه [١] هو جواز أخذ الأجره عليه، بل هو مقتضى القاعده الأوليه، إذ لا نرى مانعا عن شمول العمومات الداله على صحه المعاملات لذلك، فقد عرفت آنفا: أن صفه العباديه و كذا صفه الوجوب لا تنافى الإجاره أو الجعاله و كذلك صفه الاستحباب، فإنها لا تنافيهما بطريق الأولويه.

و على هذا فلا وجه لتطويل الكلام فى تصوير النيابه فى المستحبات، كما لا وجه للفرق فيها بين ما يتوقف ترتب الثواب على قصد التقرب و الإخلاص، كالاتيان بالنوافل و الزيارات و بين ما لا يتوقف ترتب الثواب على ذلك، كبناء المساجد و القناطر و نحوهما.

من كان أجيرا لغيره فى الطواف لم يجز له أن يقصده لنفسه

قوله فلو استؤجر لإطافه صبى أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب فى طواف نفسه.

أقول: قد ذكر الأصحاب هنا وجوها، بل أقوالا: الأول: جواز الاحتساب

---

[١] فى ج ٣ فقه المذاهب ص ١٨١ عن المالكيه جوزوا أخذ الأجره على بعض الأمور المستحبه. و فى ص ١٨٨ عن الشافعيه تصح الإجاره على كل مسنون كالأذان و الإقامه و على ذكر اللّه كالتهاليل. و فى ص ١٩٥ عن الحنابله لا تصح الإجاره على كل فعل قربى.

و قد تقدم رأى الحنفيه فى الإجاره على الطاعه فى ص ۴۶۰.

مطلقا، و قد استظهره المصنف من الشرائع و القواعد على الإشكال فى الثانى. الثانى: عدم جواز الاحتساب مطلقا حتى فى صوره

التبرع، و قد حكاه بعض الأعاظم عن بعض الشافعيه الثالث: عدم جواز الاحتساب عن نفسه فيما إذا استؤجر للإطافه بغيره، أو لحمله فى الطواف، و قد نسبه المصنف إلى جماعه منهم الإسكافى. الرابع ما ذكره العلامه فى المختلف من الفرق بين الاستئجار للطواف به، و بين الاستئجار لحمله فى الطواف، فإنه منع عن احتساب ذلك لنفسه فى الأول دون الثانى. و الخامس: ما ذكره فى المسالك من انه إذا كان الحامل متبرعا أو حاملا بجعاله أو كان مستأجرا للحمل فى طوافه أمكن ان يحتسب كل منهما طوافه عن نفسه. و أما لو كان مستأجرا للحمل مطلقا لم يحتسب، لأن الحركه المخصوصه قد صارت مستحقه عليه لغيره، فلا يجوز صرفها الى نفسه.

و التحقيق ان المؤجر قد يكون أجيرا عن الغير فى الطواف و نائبا عنه فى إيجاد العمل المعين فى الخارج، و قد يكون أجيرا للإطافه به، و قد يكون أجيرا لحمله فى الطواف.

أما الصوره الأولى فإنه لا يجوز للأجير ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يأتى بالعمل المستأجر عليه، لأن الإجاره تقتضى اختصاص العمل المستأجر عليه بالمستأجر، و لذا لو فوته احد يضمنه له، و الأمر بالطواف المتوجه إلى الأجير يقتضى الإتيان به عن نفسه و عدم إجزائه عن غيره، كما هو مقتضى القاعده فى جميع الأوامر المسوقه لبيان الأحكام التكليفيه.

و بعباره اخرى ان المستأجر إنما يستحق الحركات المخصوصه على الأجير، لكونها مملوكه له، فلا يجوز للأجير أن يحتسبها عن نفسه. و لعله الى هذا أشار فى المسالك فى عبارته المتقدمه.

و اما إذا كان أجيرا لحمل غيره فى الطواف أو للإطافه به فهل يجوز له ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يحمل المستأجر للطواف أم

لا؟ فقد يقال بالثانى، لأن الحركات المخصوصه الصادره من الأجير مملوكه للمستأجر، فلا تقع عن الأجير، نظير الصوره السابقه.

و لكن الظاهر هو الجواز تبعا لجم غفير من الأصحاب، و قد تقدم رأيهم. و الوجه فى ذلك أن ما يستحق به المستأجر على الأجير إنما هو الحمل فقط، و من الواضح أنه حاصل على كل حال، لأن شأن الأجير فى هذه الصوره شأن الدابه التى يركبها العاجز عن المشى للطواف، و عليه فلا تنافى بين كون شخص أجيرا لحمل غيره فى الطواف، و بين أن يقصد الطواف لنفسه فى هذه الحاله.

و الذى يدلنا على ذلك أمران: الأول: أنه إذا لم يتصف الحامل فى هذه الصوره بما

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۷۸

اعتبر فى الطائف من الشرائط- كالمشى على القهقرى مثلا- لم يضر بطواف المحمول إذا كان واجدا لشرائط الطواف، و من المقطوع به أنه لو كان مصب الإجاره هو الطواف عن الغير بعنوان النيابه لما حصل العمل المستأجر عليه فى الخارج.

الثانى: أنه ورد فى جمله من الاخبار [۱] جواز حمل الغير فى الطواف مع العجز عنه، فهى بإطلاقها تدل على ما ذكرناه. على أنه لو كان مورد هذه الاخبار غير الإجاره فإنها تدل أيضا على صحه ذلك، لأنها ظاهره فى أن حمل غيره فى الطواف لا ينافى قصد الحامل الطواف لنفسه، لكون كل منهما بعيدا عن الآخر

حرمه أخذ الأجره على الأذان

قوله لا يجوز أخذ الأجره على أذان المكلف لصلاه نفسه.

أقول: المعروف بين الأصحاب حرمه أخذ الأجره على الأذان، بل فى المستند حكى الإجماع عليها، و على هذا النهج بعض فقهاء العامه «۱».

و التحقيق أن مقتضى القاعده هو جواز أخذ الأجره على الواجبات و على المستحبات تعبديه كانت

أم توصليه، لكونها من الأعمال المحترمه التى تقابل بالمال، فتكون المعامله عليها مشموله للعمومات، و أن صفه الوجوب أو صفه العباديه أو اقتران العمل العبادى بالدواعى غير القريبه لا تنافى التقرب و الإخلاص إلا مع الدليل الخارجى، كامتثال العبادات بداعى الرياء، و قد عرفت ذلك كله آنفا.

---

[١] عن هيثم التميمى قال: قلت لأبى عبد اللّه «ع»: رجل كانت معه صاحبته لا تستطيع القيام على رجلها فحملها زوجها فى محمل فطاف بها طواف الفريضه بالبيت و بالصفا و المروه أ يجزيه ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها؟ قال: أيها اللّه إذا. حسنه لإبراهيم ابن هاشم. قوله أيها إلخ: معناه إى و اللّه يكون ذا، فالهاء عوض عن و أو القسم، كما ذكره جمع من النحاه.

و عن حفص بن البخترى عن أبى عبد اللّه «ع» فى المرأه تطوف بالصبى و تسعى به هل يجزى ذلك عنها و عن الصبى؟ قال: نعم. حسنه لإبراهيم.

راجع ج ٨ الوافى ص ١٣٥. و ج ٢ ئل باب ٥٠ أن من حمل إنسانا فطاف به من أبواب الطواف ص ٣٠٦.

---

(١) قد تقدمت الإشاره إلى آرائهم فى ص ٤٦٠

و من هنا يتجلى لك جواز أخذ الأجره على الأذان و على الإمامه إذا كانا مما يرجع نفع من ذلك الى الغير بحيث يصح لأجله الاستئجار، كالاعلام بدخول الوقت أو الاجتزاء به فى الصلاه، و الاقتداء بالإمام.

و لكن قد سمعت فى مقدمه البحث عن أخذ الأجره على الواجب أن مورد الكلام فيما إذا كان العمل المستأجر عليه حاويا لشرائط الاستئجار مع قطع النظر عن كونه واجبا أو مستحبا و عن كونه تعبديا أو توصليا، و عليه فلو منع الشارع

عن أخـذ الأـجره على عمـل خـاص، و تعلق غرضه بكونه مجانيا فإنه خارج عن حريم البحث، و لا يختص ذلك بالعبادات، و لا بالواجبات و المسـتحبات، و من الواضح جدا أنه ثبت فى الشريعه المقدسه [١] عن أهل بيت العصمه «ع» حرمه أخذ الأجره على الأذان و على الإمامه.

قوله و على الأشهر كما فى الروضه.

أقول: هذا سهو من قلمه الشريف، فإنه ذكر الشهيد (ره) فى الروضه: (و الأجره على الأذان و الإقامه على أشهر القولين).

---

[١] فى ج ١ ئل باب ٣٨ عـدم جواز أخذ الأجره على الأذان من أبواب الأذان ص ٣٣۶: فى روايه السكونى قال النبى (ص) لعلى «ع»: و لا تتخذن مؤذنا يأخذ على أذانه أجزاء. ضعيفه للنوفلى.

و فى ج ٢ ئـل باب ۴١ تحريم التظـاهر بـالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ۵١٢ فى حسـنه حمران بـابن هاشم الوارده فى فساد الدنيا و اضمحلال الدين: و رأيت الأذان بالأجر و الصلاه بالأجر.

و فى باب ۵٨ عـدم جواز أخذ الأجره على الأذان مما يكتسب به ص ۵۴۵: عن زيـد ابن على عن أبيه عن آبائه عن على «ع» إنه أتـاه رجـل فقـال: يـا أمير المؤمنين و اللّه إنى أحبـك للّه، فقـال له: لكنى أبغضـك للّه! قال: و لم؟ قال: لأنك تبغى فى الأذان و تأخذ على تعليم القرآن أجرا. ضعيفه بعبد اللّه بن منبه، و الحسين بن علوان. و رواها الصدوق مرسلا إلا أنه قال: تبتغى فى الأذان كسبا.

و فى ج ٣ ئل باب ٣٢ من لا تقبل شـهادته من أبواب الشهادات ص ۴١۵: عن محمد بن مسـلم عن أبى جعفر «ع» قال: لا تصلى خلف من يبغى على الأذان و الصلاه بالناس أجرا و

لا تقبل شهادته. صحيحه.

و فى ج ۱ المستدرک باب ۳۰ عدم جواز أخذ الأجره على الأذان من أبواب الأذان ص ۲۵۴ ما يدل على ذلک.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۸۰

أخذ الأجره على الشهاده

قوله ثم إن من الواجبات التى يحرم أخذ الأجره عليه عند المشهور تحمل الشهاده بناء على وجوبه.

أقول: ذهب المشهور من فقهائنا و فقهاء العامه إلى وجوب الشهاده تحملا و أداء كما يظهر لمن يراجع الى كلماتهم فى مواردها. و هذا هو الظاهر من الكتاب الكريم [۱] و من الروايات المذكوره فى أبواب الشهادات، و عليه فأخذ الأجره على الشهاده من صغريات أخذ الأجره على الواجب، و قد عرفت سابقا ذهاب المشهور إلى حرمه أخذها عليه.

و لكن قد علمت فيما تقدم أن مقتضى القاعده هو جواز أخذ الأجره على الواجبات مطلقا ما لم يثبت منع من الخارج، و من المعلوم أنا لم نجد فى أدله وجوب الشهاده ما يمنع عن ذلک.

بل الظاهر من بعض الروايات «۱» الوارده فى قوله تعالى: (وَ لا يَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا). أن المنفى فى الآيه هو ان يقول المدعو إلى الشهاده: لا أشهد على الواقعه، و واضح ان هذا لا ينافى جواز أخذ الأجره على الشهاده. نعم لو امتنع المشهود له عن إعطاء الأجره وجب على الشاهد ان يشهد بالواقعه مجانا.

هذا كله إذا كان تحمل الشهاده أو أدائها واجبا عينيا. و اما إذا كان كل منهما واجبا كفائيا فقد تقدم ان أخذ الأجره على الواجب الكفائى مع عدم الانحصار خارج عن محل الكلام، فإنه واجب على جميع المكلفين، لا على شخص واحد معين. ثم إنه لا يستفاد من أدله وجوب الشهاده إلا كونها واجبه على نهج بقيه الأحكام التكليفيه

الکفائیه أو العینیه من غیر ان یستفاد منها کون التحمل أو الأداء حقا للمشهود له.

ثم إنه قد یقال بحرمه أخذ الأجره علی مطلق التعلیم أو علی تعلیم القرآن. و لکنه فاسد.

فقد ثبت جواز ذلک فی جمله من الاخبار [۲] و فی بعضها وقع الإزراء علی القائلین بالحرمه

---

[۱] سوره البقره، آیه: ۲۸۲ قوله تعالی (وَ لٰا یَأْبَ الشُّهَدٰاءُ إِذٰا مٰا دُعُوا) و فی آیه ۲۸۳ قوله تعالی: (وَ لٰا تَکْتُمُوا الشَّهٰادَهَ وَ مَنْ یَکْتُمْهٰا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ).

[۲] فی ج ۲ ئل باب ۵۷ کراهه الأجره علی تعلیم القرآن مما یکتسب به ص ۵۴۵.

و ج ۱ کا باب ۳۸ کسب المعلم من المعیشه ص ۳۶۲. و ج ۱۰ الوافی ص ۳۷

---

(۱) راجع ج ۳ ئل باب ۱ وجوب تحمل الشهاده من أبواب الشهادات ص ۴۰۷.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۸۱

و رمیهم الی الکذب و عداوه الحق. نعم لا نضایق من القول بالکراهه، لورود النهی عن ذلک فی بعض الأخبار المحمول علی الکراهه، و علی هذا المنهج المشهور من العامه «۱» علی أن الروایات الوارده فی حرمه کسب المعلم و جوازه ضعیفه السند، فیرجع الی عمومات ما دل علی جواز الکسب.

ثم إنه لا یجوز أخذ الأجره علی القضاء للروایات الخاصه [۱] و أن الظاهر من آیه. النفر «۲» الآمره بالتفقه فی الدین، و إنذار القوم عند الرجوع إلیهم أن الإفتاء أمر مجانی فی الشریعه المقدسه. فیحرم أخذ الأجره علیه. و یؤیده قوله تعالی «۳»: (قُلْ لٰا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبیٰ).

فی روایه حسان المعلم عن أبی عبد اللّه «ع»: لا تأخذ علی التعلیم أجرا. ضعیفه بحسان و فضل بن کثیر.

و فی روایه الفضل عنه

«ع» إن هؤلاء يقولون: إن كسب المعلم سحت؟ فقال:

كذبوا أعداء اللّه الحديث. ضعيف بفضل. و قد تقدمت الروايه فى ص ۴۸.

و فى المصدر المزبور من ئل عن الصدوق قال «ع»: من أخذ على تعليم القرآن أجرا كان حظه يوم القيامه. مرسل. و فى ج ۲ المستدرک ص ۳۳۵. ما يدل على حرمه تعليم القرآن. و لكنه ضعيف السند.

و قد أخرج البيهقى فى ج ۶ من سننه ص ۱۲۴ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الأجره للتعليم. و أحاديث أخرى تدل على كراهه أخذها لتعليم القرآن.

[۱] فى ج ۲ ئل باب ۳۲ تحريم أجر الفاجره مما يكتسب به ص ۵۳۸ فى صحيحه عمار بن مروان جعل الإمام «ع» من السحت أجور القضاه.

و فى ج ۲ المستدرک ص ۴۳۶ و ص ۴۲۶ عن الجعفريات عن على «ع» إنه جعل من السحت أجر القاضى.

و فى حسنه ابن سنان بابن هاشم سئل أبو عبد اللّه «ع» عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: ذلك السحت. و قد تقدمت الإشاره إلى مصادرها فى ص ۲۶۹.

---

(۱) قد تقدمت الإشاره إلى آرائهم فى ص ۴۸

(۲) سوره التوبه، آيه: ۱۲۳.

(۳) سوره الشورى، آيه: ۲۲.

الارتزاق من بيت المال

قوله بقى الكلام فى شى ء إلخ.

أقول: حاصل كلامه أن معظم الأصحاب قد صرحوا بجواز الارتزاق من بيت المال لكل من يحرم عليه أخذ الأجره على الإتيان بالواجبات كالقضاء و الإفتاء و تجهيز الميت، أو الإتيان بالمستحبات كالأذان و نحوه. و الوجه فى ذلك أن بيت المال معد لمصالح المسلمين، و هذه الموارد من جملتها، لعود النفع إليهم، فإن أى شخص إذا أتى بأى شى ء يرجع الى الجهات الراجعه إلى

مصالح المسلمين كالأمور المذكوره و غيرها جاز لولى الأمر أن يدر عليه من بيت المال ما يرفع به حاجته.

و لا يفرق فى ذلك بين أن يكون المقدار المقرر لهم أقل من أجره المثل أو مساويا لها أو أكثر منها، و لا بين أن يكون تعيين ذلك قبل قيام هؤلاء بالوظائف المقرره عليهم أو بعده، بل يجوز لولى المسلمين أن يقول لأحد منهم: اقض فى البلد، أو أذن و أنا أكفيك مؤنتك من بيت المال، و لا يكون ذلك إجاره و لا جعاله.

نعم يشترط فى جواز الارتزاق من بيت المال أن يكون المتصدى للمناصب المذكوره و الوظائف المقرره من ناحيه الشرع محتاجا اليه بحيث لا يقدر على قوت نفسه و عياله و لو بالتكسب، و إلا فلا يجوز له الارتزاق من بيت المال، فإنه تضييع لحقوق المسلمين.

أقول: لو قلنا بحرمه أخذ الأجره على الواجبات أو المستحبات فإن الأدله الداله على الحرمه مختصه بعنوان الأجره و الجعل فقط، فلا تشمل بقيه العناوين المنطبقه على المتصدين لتلك الوظائف، كالارتزاق من بيت المال، فإنه معد لمصالح المسلمين، فيجوز صرفه فى أى جهه ترجع إليهم و تمس بهم، بل يجوز لهؤلاء المتصدين للجهات المزبوره أن يمتنعوا عن القيام بها بدون الارتزاق من بيت المال إذا كان العمل من الأمور المستحبه، و عليه فلا وجه لاعتبار الفقر و الاحتياج فى المرتزقه كما ذهب اليه جمع كثير من أعاظم الأصحاب.

لا يقال: إذا صار القضاء و أمثاله من الواجبات العينيه كان شأن ذلك شأن الواجبات العينيه الثابته على ذمم أشخاص المكلفين، كالصلاه و الصوم و الحج و نحوها، و من الواضح جدا أنه لا يجوز الارتزاق من بيت المال بإزائها.

فإنه يقال: إن القضاوه

و نحوها و ان كانت من الواجبات العينيه فيما إذا انحصر القاضى بشخص واحد، و لكنها مما يقوم به نظام الدين، فتكون من الجهات الراجعه إلى مصالح المسلمين، فقد عرفت: أن مصرف بيت المال إنما هو تلك المصالح، فلا يقاس القضاء و أمثاله

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۸۳

بالواجبات العينيه ابتداء خصوصا إذا أراد القاضى أن ينتقل من بلده الى بلد آخر، بل الأمر كذلك فى جميع الواجبات العينيه إذا توقف على الإتيان بها ترويج الدين و مصلحه المسلمين

[خاتمه تشتمل على مسائل]

[الأولى] بيع المصحف

اشاره

قوله خاتمه تشتمل على مسائل: الأولى- صرح جماعه.

أقول: ذهب المشهور من أكابر أصحابنا إلى حرمه بيع المصحف، و ذهب جمع آخر كصاحب الجواهر و غيره الى الجواز. و المراد بالمصحف الأوراق المشتمله على الخطوط، كبقيه الكتب، دون الخط فقط، كما اختاره المصنف (ره) تبعا للدروس، فان الخط بما هو خط غير قابل للبيع، لكونه عرضا محضا تابعا لمعروضه، فلا يمكن انفكاكه عنه حتى يبحث فيه بأنه يقابل بالثمن أم لا. و على تقدير كونه من قبيل الجواهر، كالخطوط المخطوطه بالحبر و نحوه، فإنه لا يقبل النقل و الانتقال، و كيف كان فلا وجه للبحث عن جواز بيع الخط الخالى عن الأوراق و عدم جوازه.

نعم شأن الخطوط بالنسبه إلى الأوراق شأن الصور النوعيه العرفيه التى يلزم من انتفائها انتفاء المبيع رأسا كما سيأتى.

و أما حسن الخط و جودته فذلك من قبيل الأوصاف الكماليه، فتوجب زياده فى الثمن و لا يلزم من انتفائها انتفاء المبيع لكى يترتب عليه بطلان البيع، بل يثبت الخيار للمشروط له، إلا إذا كان الخط بمرتبه من الجوده صار مباينا لسائر الخطوط فى نظر العرف، كخط المير المعروف، و ح فتكون صفه

الحسن أيضا من الصور النوعيه العرفيه، و يلزم من انتفائها انتفاء المبيع، فيحكم ببطلان البيع.

و نظير ذلـك مـا إذا بـاع فراشـا على أنه منسوج بنسـج قاسـان فبـان أنه منسوج بنسـج آخر فإن الأول لجوده نساجته يعـد فى نظر العرف مباينـا للثـانى، فيبطـل البيع، لاـن ما جرى عليه العقـد غير واقع، و ما هو واقع غير ما جرى عليه العقـد. و على الجمله متعلق البحث فى بيع المصـحف أمـا الأـوراق المجرده عن الخطوط، أو العكس، أو هما معا، و حيث لا سبيل إلى الأول و الثانى فيتعين الثالث.

ثم إن الروايات الوارده فى بيع المصحف على طائفتين:

الأولى: ما دل [١] على حرمه بيعه، أى الأوراق المقيده بالخطوط، و تدل هذه الطائفه

---

[١] كا. عن عبد الرحمن بن سليمان عن أبى عبد اللّه «ع» قال: سمعته يقول: إن

على جواز بيع غلافه و حديدته و حليته. الثانيه ما دل [١] على جواز بيعه فتقع المعارضه بينهما.

و قد جمع المصنف بينهما بأن الطائفه المجوزه و ان كانت ظاهره فى جواز البيع، و لكنها

- المصاحف لن تشترى فإذا اشتريت فقل: إنما أشترى منك الورق و ما فيه من الأدم و حليته و ما فيه من عمل يدل بكذا و كذا. مجهوله لعبد الرحمن.

كا. عن سماعه عن أبى عبد اللّه «ع» قال: سألته عن بيع المصاحف و شراءها؟ قال:

لاـ تشتر كتـاب اللّه عز و جل و لكن اشتر الحديـد و الورق و الـدفتين و قل: اشتريت منك هـذا بكـذا و كـذا. ضـعيفه لعثمان بن عيسى. و رواها الشيخ فى يب بأدنى تفاوت.

يب. عن جرّاح المدائنى عن أبى عبد اللّه «ع» فى بيع المصاحف قال: لا

تبع الكتاب و لا تشتره و بع الأديم و الورق و الحديد. ضعيفه لقاسم بن سليمان و جراح.

يب. عن سماعه قال: سمعت أبا عبد اللّه «ع» يقول: لا تبيعوا المصاحف فان بيعها حرام، قلت: فما تقول فى شرائها؟ قال: اشتر منه الدفتين و الحديد و الغلاف و إياك أن تشترى الورق و فيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما و على من باعه حراما. ضعيفه لعبد اللّه الرازى و ابن أبى حمزه البطائنى. راجع ج ١ كا ص ٣٦٢. و ج ١٠ الوافى ص ٣٧ و ج ٢ التهذيب ص ١١٠. و ج ٢ ئل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصاحف من أبواب ما يكتسب به ص ٥٤٦.

[١] كا. عن عنبسه الوراق قال: سألت أبا عبد اللّه فقلت: أنا رجل أبيع المصاحف فإن نهيتنى لم أبعها؟ فقال: ألست تشترى ورقا و تكتب فيه؟ قلت: بلى و أعالجها. قال:

لا بأس به. مجهوله بعنبسه.

كا و يب. عن روح بن عبد الرحيم عن أبى عبد اللّه «ع» قال: سألته عن شراء المصاحف و بيعها؟ قال: إنما كان يوضع الورق عند المنبر و كان ما بين المنبر و الحائط قدر ما تمر الشاه أو رجل منحرف قال: فكان الرجل يأتى فيكتب من ذلك ثم انهم اشتروا بعد ذلك، قلت: فما ترى فى ذلك؟ قال: أشترى أحب إلى من أن أبيعه، قلت: فما ترى أن أعطى على كتابه أجرا؟ قال: لا بأس و لكن كذلك كانوا يصنعون. ضعيفه بغالب ابن عثمان.

يب. عن أبى بصير قال: سألت أبى عبد اللّه عن بيع المصاحف و شرائها؟ فقال (ع) إنما كان يوضع عند القامه و المنبر الى ان قال (ع): أشتريه أحب إلى من

أن أبيعه.

صحيحه. راجع المصادر المتقدمه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۸۵

لم تتعرض لبيان كيفيته، فلا تعارض ما دل على حرمه بيعه المتضمن للبيان.

و احتمل فى الجواهر حمل الأخبار المجوزه (على إراده شراء الورق قبل أن يكتب بها على أن يكتبها، فيكون العقد فى الحقيقه متضمنا لمورد البيع و مورد الإجاره بقرينه قوله عليه السلام: و ما عملته يدک بكذا، ضروره عدم صلاحيه العمل موردا للبيع، فلا بد من تنزيله على الإجاره).

و يرد على الوجهين أن كلا- من النفى و الإثبات فى الروايات الوارده فى بيع المصاحف إنما ورد على مورد واحد، و عليه فلا ترتفع المعارضه بين الطائفتين بشى ء من الوجهين، لأنهما من الجمع التبرعى المحض، و لا شاهد لهما من العقل و النقل.

و يرد على خصوص ما فى الجواهر أنه لا- وجه لجعل العقد الواحد متضمنا لموردى الإجاره و البيع معا تمسكا بروايه عبد الرحمن بن سليمان المذكوره فى الحاشيه، فإنه مضافا الى كونها ضعيفه السند. أنه لا دلاله فيها على مقصود صاحب الجواهر، إذ الظاهر من عمل اليد فى قوله (ع): (فقل إنما أشترى منک الورق و ما فيه من الأدم و حليته و ما فيه من عمل يدک بكذا و كذا). هو الأثر الحاصل من العمل، لا نفس الفعل، فإنه لا وجه لكون العمل بعد وقوعه متعلقا للإجاره.

و التحقيق أن تحمل الطائفه المانعه من الروايات على الكراهه بدعوى أن الغايه القصوى من النهى عن بيع المصحف إنما هو التأدب و الا-حترام لكلا-م اللّه عز و جل، فإنه أجل من أن يجعل موردا للبيع، كسائر الكتب و الأمتعه، و أرفع من أن يقابل بثمن بخس دراهم معدوده، إذ الدنيا و ما فيها لا

تساوی عند الله جناح بعوضه، فکیف یمکن أن یقع جزء من ذلک ثمنا للقرآن الذی اشتمل علی جمیع ما فی العالم و یدور علیه مدار الإسلام!! و من هنا تعارف من قدیم الأیام أن المسلمین یعاملون علی المصاحف معامله الهدایا، و یسمون ثمن القرآن هدیه، و علیه فیحمل النهی الوارد عن بیعه علی الکراهه، لإرشاده الی ما ذکرناه.

و یدلنا علی ذلک قوله (ع) فی روایه روح بن عبد الرحیم: (أشتری أحب إلی من أن أبیعه). و قوله (ع) فی صحیحه أبی بصیر: (أشتریه أحب إلی من أن أبیعه). و قد ذکرناهما فی الهامش. فان کون الشراء أحب عند الإمام من البیع یدل علی کراهه البیع و کونه منافیا لعظمه القرآن، و لو کان النهی تکلیفیا لم یفرق فیه بین البیع و الشراء.

و لو سلمنا دلاله الروایات المانعه علی الحرمه، و لکنها ظاهره فی الحرمه التکلیفیه، فلا دلاله فیها علی الحرمه الوضعیه: أعنی فساد البیع و عدم نفوذه، لعدم الملازمه بینهما. و قد تقدم ذلک

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۸۶

مرارا. و یضاف الی جمیع ما ذکرناه أن الطائفه المانعه کلها ضعیفه السند. و غیر منجبره بشی ء، فلا یجوز الاستناد إلیها.

لا یقال: إن ما دل علی جواز بیع الورق أیضا معارض بما دل علی عدم جواز بیعه کروایه سماعه المتقدمه فی الحاشیه المصرحه بحرمه بیع الورق الذی فیه القرآن، فإنه یرد علیه مضافا الی ضعف السند فی روایه سماعه أنها صریحه فی المنع عن بیع الورق الذی فیه القرآن، لا الورق المجرد، فلا معارضه بینهما.

ثم إذا قلنا بحرمه بیع المصحف أو بکراهته، للروایات المتقدمه فإنه لا إشعار فیها بأن القرآن لا یملک، و أنه لا

يقبل النقل و الانتقال مطلقا، و عليه فمقتضى القاعده أنه كسائر الأموال يجرى عليه حكمها من أنحاء النقل و الانتقال حتى الهبه المعوضه، لوقوع العوض فى مقابل الهبه دون المصحف، إلا البيع فقط.

و يدل على ما ذكرناه جريان السيره القطعيه على معامله المصاحف معامله بقيه الأموال، و تدل على ذلك أيضا الروايات «۱» الداله على أن المصحف من الحبوه ينتقل الى الولد الأكبر بموت الوالد، و إذا لم يكن للميت ولد أكبر ينتقل إلى سائر الورثه، فلو لم يكن المصحف مملوكا، أو لم يكن قابلا للانتقال لم تصح الأحكام المذكوره، و يدل على ما ذكرناه أيضا أنه لو أتلف أحد مصحف غيره، أو أحدث فيه نقصا ضمن ذلك لصاحبه. و من الواضح أنه لو لم يكن مملوكا فإنه لا وجه للحكم بالضمان.

و مما تقدم يظهر ضعف ما قاله المحقق الايروانى: من أن (مورد الأخبار المانعه هو البيع و يمكن جعلها كنايه عن مطلق النواقل الاختياريه، بل إشاره الى عدم قبوله للنقل و لو بالأسباب الغير الاختياريه كالإرث).

ثم إنه على القول: بحرمه بيع المصحف، أو بكراهته فلا يجرى ذلك فى مبادله مصحف بمصحف آخر، لانصراف أدله المنع عن هذه الصوره كما ذكره السيد (ره)، لإمكان منعه بإطلاق الأدله، على أنه لا منشأ للانصراف المذكور. بل لما عرفت سابقا من أن المنع عن بيع القرآن إنما هو لعظمته، و أنه يفوت عن الإنسان متاع ثمين بإزاء ثمن بخس، فإذا كانت المبادله بين المصحفين لم يجر ذلك المحذور موضوعا.

ثم إنه لا ملازمه بين بيع المصحف، و بين أخذ الأجره على كتابته، فلا يلزم من حرمه

---

(۱) راجع ج ۲ كا باب ۱۲ ما يرث الكبير من الولد دون

غیره ص ۲۵۸. و ج ۱۳ الوافی باب ۱۲۱ ما یختص به الکبیر ص ۱۱۴. و ج ۳ ئل باب ۳ ما یحبی به الولد الذکر الا کبر من ترکه أبیه دون غیره. من أبواب میراث الأبوین و الأولاد ص ۳۴۳.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۸۷

الأول أو کراهته حرمه الثانی أو کراهه، بل مقتضی القاعده هو الإباحه. و تدل علیه جمله من الروایات [۱].

معنی حرمه بیع المصحف و شرائه

قوله بقی الکلام فی المراد من حرمه البیع و الشراء.

أقول: حاصل کلامه: انه لا شبهه فی أن القرآن یملک و لو بکتابته فی الأوراق المملوکه، و علیه فاما ان تکون النقوش من الأعیان المملوکه أولا، و علی الثانی فلا حاجه الی النهی عن بیع الخط، إذ لم یقع بإزائه جزء من الثمن لیکون ذلک بیعا، و علی الأول فاما ان یبقی الخط فی ملک البائع أو ینتقل إلی المشتری و علی الأول فیلزم ان یکون المصحف مشترکا بین البائع و المشتری، و هو بدیهی البطلان، و مخالف للاتفاق. و علی الثانی فإن انتقلت هذه النقوش إلی المشتری فی مقابل جزء من الثمن فهو البیع المنهی عنه، و إن انتقلت الیه تبعا لغیره- کسائر ما یدخل فی المبیع قهرا من الأوصاف التی تتفاوت قیمته بوجودها و عدمها- فهو خلاف مفروض المتبایعین و التحقیق ان نقوش القرآن و خطوطه من قبیل الصور النوعیه العرفیه، و هی مملوکه للمالک الأوراق ملکیه تبعیه، و دخیله فی مالیه الورق کبقیه الأوصاف التی هی من الصور النوعیه فی نظر العرف، و علیه فمورد الحرمه أو الکراهه هو بیع الورق الذی کتب فیه کلام اللّه.

و توضیح ذلک انک قد عرفت فی بعض المباحث السابقه و ستعرف إنشاء

اللّه تعالى فى مبحث الشروط ان كيفيات الأشياء و ان كانت بحسب الدقه الفلسفيه من مقوله الاعراض و لكنها تختلف فى نظر أهل العرف، فقد يكون نظرهم إلى الأشياء أنفسها بالأصاله و الى أوصافها بالتبع، كالأوصاف التى هى من لوازم الوجود. و قد يكون نظرهم فيها إلى الهيئه بالأصاله و الى الماده بالتبع. لكون الهيئه من الصور النوعيه فى نظرهم، كما فى الكأس و الكوز المصنوعين من الخزف، فإنهما فى نظر العرف نوعان متباينان و إن كانا من ماده واحده، و قد يكون نظرهم الى كلتيهما كالفراش المنسوج من الصوف، فان الاعتبار فى

---

[۱] فى ج ۲ ئل باب ۵۹ عدم جواز بيع المصحف مما يكتسب به ص ۵۴۶: عن على ابن جعفر قال: و سألته عن الرجال هل يصلح له ان يكتب المصحف بالأجر؟ قال: لا بأس صحيح. و رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا عن جامع البزنطى صاحب الرضا (ع) و قريب منه خبر قرب الاسناد، و تقدم فى روايه روح بن عبد الرحيم من دل على ذلك

نظر أهل العرف بمادته و هيئته، فهو مباين فى نظرهم مع العباءه المنسوجه من الصوف، و مع الفراش المنسوخ من القطن.

أما القسم الأول فالماليه فيه من ناحيه المواد لخروج أوصافها عن الرغبات، و أما القسم الثانى فالماليه فيه لخصوص الهيئات لكون الماده ملحوظه بالتبع، و أما القسم الثالث فالماليه فيه للهيئه و الماده معا، فان النظر فيه الى كل منهما، و عليه فإذا تخلفت أوصاف المبيع فان كانت من الصور النوعيه بطل البيع، كما إذا باع كوزا فبان كأسا، أو باع فراشا فظهر عباده، و وجه البطلان هو أن

الواقع غير مقصود و المقصود غير واقع، و ان كانت من الأوصاف الكماليه فإن كان لوجودها دخل فى زياده الثمن ثبت عند تخلفها الخيار، و إلا فلا يترتب عليه شى ء، نعم لا يجوز للبائع تغيير الهيئه، لكونه تصرفا فى مال الغير بدون إذنه، و هو حرام، إلا إذا كانت الهيئه مبغوضه، كهياكل العباده الباطله.

و إذا عرفت ذلک فنقول: إن النقوش فى المصاحف سواء كانت من الاعراض الصرفه أم من الجواهر و إن لم تكن مالا و لا مملوكه بنفسها، و لكنها دخيله فى ماليه الأوراق، فإن هذه النقوش فى نظر أهل العرف من الصور النوعيه التى يدور عليها مدار التسميه، بحيث لو باع احد مجموع ما بين الدفتين على أنه مصحف فبان أوراقا خاليه عن الخطوط، أو كتاب آخر بطل البيع، لعدم وجود المبيع فى نظر العرف، فالمصحف و كتاب المفاتيح مثلا نوعان، و الجواهر و البحار متباينان، و قد ظهر من جميع ما ذكرناه ان مورد الحرمه أو الكراهه فى بيع المصحف هو الورق المنقوش الذى يسمى مصحفا، و يؤيد ذلک ما فى روايه سماعه من قوله (ع): (و إياک ان تشترى الورق و فيه القرآن مكتوب).

ثم إذا قلنا بحرمه بيع المصحف فيمكن توجيه المعاملات الواقعه عليه فى الخارج بأحد وجهين، و هما اللذان يمكن استفادتهما من الروايات المانعه:

الأول: ان يكون المبيع هو الجلد و الغلاف و الحديد و الحليه، و لكن يشترط المشترى على البائع فى ضمن العقد ان يملكه الأوراق- التى كتب فيه القرآن- مجانا، و لا يلزم التصريح بذلک الشرط، فإنه بعد البناء على حرمه بيعه فالقرينه القطعيه قائمه على اعتبار ذلک الشرط فى العقد، بداهه ان غرض المشترى ليس هو

شراء الأديم و الحديد و الغلاف فقط، و إلا لا اشترى غيرها، بل غرضه تملك المصحف.

الثانى: ان يكون المبيع بالأصاله هو الأمور المذكوره، و لكن تنتقل الخطوط إلى المشترى تبعا و قهرا، فتكون مملوكه له ملكيه تبعيه، إذ لا يعقل انفكاك الصوره عن الماده لكى تبقى الهيئه فى ملك البائع و تنتقل الماده إلى المشترى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۸۹

لا- يقال: إذا كان المبيع هو الأمور المذكوره لزم القول بصحه بيع المصحف و لزومه على وجه الإطلاق حتى إذا ظهر عيب فى النقوش الموجوده فى الأوراق.

فإنه يقال: لا بأس بالالتزام بذلك إلا إذا اشترط المشترى على البائع صحه الخطوط، فيثبت للمشترى حينئذ خيار تخلف الشرط.

حكم بيع أبعاض المصحف

إذا قلنا بحرمه بيع المصحف أو بكراهته فهل يختص الحكم بمجموع ما بين الدفتين، أو يسرى إلى الأبعاض أيضا؟ ربما قيل بالثانى، لقوله «ع» فى روايه سماعه المتقدمه:

(و إياك أن تشترى الورق و فيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما و على من باعه حراما فان هذه الروايه ظاهره فى شمول الحكم لأى ورق كتب فيه القرآن، و عليه فيشمل الحكم لكتب التفسير، و لكل كتاب رقم فيه بعض الآيات للاستشهاد و الاستدلال، ككتب الفقه و اللغه و النحو و غيرها، أو ذكرت فيه لمناسبه الأبواب، كبعض كتب الحديث.

و لكن الذى يسهل الخطب أن السيره القطعيه قائمه على جواز بيع الكتب المزبوره و شرائها من غير نكير حتى من المتورعين فى أفعالهم و معاملاتهم. بل لم نر و لم نسمع من متفقه أنه أفتى فيها بكراهه البيع فضلا عن الفقيه، و إذن فلا بأس بالالتزام بجواز بيع كل كتاب مشتمل على الآيات القرآنيه، كالكتب المزبوره و غيرها، بل قد يقال:

إنه إذا جاز بيع كتاب مشتمل على أبعاض القرآن جاز بيع أبعاض القرآن بنفسها، لاتحاد الملاك فيهما، بل يجوز بيع مجموع القرآن ح، فان دليل المنع: أعنى به روايه سماعه لم يفرق فيه بين مجموع القرآن و أبعاضه، و حيث قامت السيره القطعيه على جواز البيع فى الأبعاض كان ذلك كاشفا عن جواز بيع المجموع، و يكون ذلك وجها آخر لحمل الأخبار المانعه على الكراهه.

و لكن الذى يعظم الخطب أن السيره دليل لبى فيؤخذ منها بالمقدار المتيقن، فلو تمت الأدله المانعه عن بيع المصحف لم يجز الخروج عنها إلا بمقدار ما قامت عليه السيره: أعنى به الكتب المشتمله على الآيات القرآنيه، و لا يمكن التعدى منها إلى الأبعاض المأخوذه من المصحف فضلا عن التعدى إلى مجموع ما بين الدفتين و الحكم بجواز بيعه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ۴۹۰

بيع المصحف من الكافر

قوله ثم إن المشهور بين العلامه ره و من تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذى يجوز بيعه من المسلم.

أقول: تحقيق الكلام هنا يقع فى ناحيتين:

الاولى: جواز تملك الكافر للمصحف و عدم جوازه. الثانيه: أنه بناء على جواز بيعه من المسلم فهل يجوز بيعه من الكافر أولا؟ و أما على القول بحرمه بيعه منه فيحرم بيعه من الكافر بالأولويه القطعيه.

إما الناحيه الأولى فالظاهر هو الجواز للأصل، فان مقتضاه جواز تملك كل شخص لأى شى ء إلا ما خرج بالدليل، و من الواضح جدا أنا لم نجد ما يدل على حرمه تملك الكافر للمصحف، بل الظاهر مما ذكرناه آنفا هو جواز ذلك لأى أحد من الناس.

و يلوح ذلك أيضا من كلام الشيخ (ره) فى فصل ما يغنم و ما لا يغنم من المبسوط،

أن مـا يوجـد فى دار الحرب من المصـاحف و الكتب التى ليست بكتب الزنـدقه و الكفر داخـل فى الغنيمه، و يجوز بيعها. إذ مع عـدم تملك الكافر للمصاحف فلا وجه لـدخولها فى الغنيمه، بل تكون من قبيل مجهول المالك. و أما الوجوه المـذكوره لحرمه بيع المصحف من الكافر فلا دلاله فيها على عدم تملكه إياه، كما سيأتى.

و أما الناحيه الثانيه فقد استدل المصنف على حرمه بيع المصحف من الكافر بوجوه:

الأول: فحوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم.

و فيه أولاـ: أنه لا دليل على ذلك، بل ما دل على وجوب بيعه يـدل بالالتزام على تملكه إياه، إذ لا بيع إلا فى ملك، و أيضا ذكر الفقهاء أنه لو اشترى الكافر أحد عموديه المسـلم فإنه ينعتق عليه، مع أنه لا عتق إلا فى ملك، و سيأتى تفصـيل ذلك فى البحث عن شرائط العوضين.

و ثانيا: لو سـلمنا ثبوت الحكم فى العبـد المسـلم فلا نسـلم قياس المصـحف عليه، فإنه مضافا الى بطلان القياس فى نفسه، أن فى تملك الكافر للمسـلم ذلا عليه، بخلاف تملكه للمصحف فإنه ربما يزيد فى احترامه، كما إذا جعله فى مكتبه نظيفه للاطلاع على آياته و براهينه، بل قد تترتب على ذلك هدايته إلى الإسلام.

الثانى: النبوى «۱» المعروف (الإسلام يعلو و لا يعلى عليه). بدعوى أن تملك الكافر

---

(۱) راجع ج ۳ ئل باب ۱ ان الكافر لا يرث المسلم من كتاب الإرث. و رواه فى كنز العمال ج ۱ ص ۱۷ عن الدارقطنى و البيهقى و الضياء عن عائذ بن عمر.

للمصحف يوجب الاستعلاء على الإسلام، فلا يجوز.

و فيه أولا: أن النبوى المذكور ضعيف السند. و ثانيا: أنه

مجمل فلا يجوز الاستدلال به على المطلوب، إذ يمكن أن يراد به أن الإسلام يغلب على بقيه الأديان فى العالم. و يمكن أن يراد به أن الإسلام أشرف من سائر المذاهب. و يمكن أن يراد به علو حجته و سمو برهانه، لأن حقيقه الإسلام مستنده الى الحجج الواضحه و البراهين اللائحه بحيث يفهمها كل عاقل مميز حتى الصبيان، و يتضح ذلک جليا لمن يلاحظ الآيات القرآنيه، و كيفيه استدلاله تعالى على المبدء و المعاد و غيرهما ببيان واضح يفهمه أى أحد، بلا احتياج الى مقدمات بعيده بخلاف سائر الأديان، فإنها تبتنى على خيالات واهيه. و توهمات بارده تشبه بأضغاث الأحكام الثالث: أن بيع المصحف من الكافر يوجب هتكه، لعدم مبالاته بهتک حرمات اللّه.

و فيه أن بين هتک القرآن، و بين بيعه من الكافر عموما من وجه، فقد لا يوجب بيعه من الكافر هتكا له، كما إذا اشتراه و جعله فى مكتبه نظيفه، و احترامه فوق ما يحترمه نوع المسلمين. و قد يتحقق الهتک حيث لا يتحقق بيعه من الكافر، كما إذا كان تحت يد مسلم لا يبالى بهتک حرمات اللّه، فيجعله فى مكان لا يناسبه، و يعامله معامله المجلات و القراطيس الباطله، و قد يجتمعان، كما إذا اشتراه الكافر و نبذه وراء ظهره.

على أن الهتک إنما يترتب على تسليط الكافر على المصحف خارجا، لا على مجرد بيعه منه، و عليه فإذا و كل مسلما فى بيعه و شرائه و التصرف فيه و الانتفاع به فإنه لا يترتب عليه الهتک من ناحيه تملک الكافر إياه.

الرابع: أن بيع المصحف من الكافر يستلزم تنجسه، للعلم العادى بمس الكافر إياه بالرطوبه، فيكون حراما من هذه الجهه.

و فيه أولا: أن

بیعه منه لا یلازم تنجسه، فان بینهما عموما من وجه، کما هو واضح.

و ثانیا: أن ذلک من صغریات الإعانه علی الإثم، و قد علمت فی البحث عن بیع العنب ممن یجعله خمرا أنه لا دلیل علی حرمتها إلا فی موارد خاصه.

و یضاف الی جمیع ما ذکرناه أن المستفاد من الوجوه المذکوره هو حرمه البیع تکلیفا، و قد تقدم مرارا أنه لا ملازمه بینها و بین الحرمه الوضعیه.

ثم إن الوجوه المذکوره لو تمت دلالتها علی حرمه بیع المصحف من الکافر فإنها تقتضی حرمه بیع الأدعیه و الروایات منه أیضا، خصوصا إذا کانت مشتمله علی أسماء اللّه و أسماء الأنبیاء و الأئمه.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۹۲

ثم إن المصنف (ره) ذکر: (أن أبعاض المصحف فی حکم الکل إذا کان مستقلا، و أما المتفرقه فی تضاعیف غیر التفاسیر من الکتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا یبعد عدم اللحوق، لعدم تحقق الإهانه و العلو).

و یرد علیه أن لازم ذلک جواز بیع المصحف منه تماما إذا کان جزء من کتاب آخر، و المفروض حرمته.

[الثانیه] جوائز السلطان

جواز أخذ المال منه مع الشک فی وجود الحرام فی أمواله

قوله الثانیه: جوائز السلطان و عماله، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجانا أو عوضا)

أقول: إن مورد البحث هنا کل مال أخذ من أی شخص یأکل فریقا من أموال الناس بالظلم و العدوان، و تخصیص الکلام بجوائز السلطان و عماله إنما هو من جهه الغلبه، و علیه فیعم البحث المال المأخوذ منهم بعنوان المعامله، و المال المأخوذ ممن یأخذ أموال الناس بالسرقه و الغصب.

ثم إن المال المأخوذ من الجائر لا یخلو من أربعه أقسام، لأن الآخذ إما أن لا یعلم- و لو إجمالا- بوجود مال محرم فی أموال الجائر أو هو یعلم بذلک، و علی الثانی

فاما أن لا ـ يعلم بوجود الحرام فى خصوص المال المأخوذ، أو هو يعلم بذلك، و على الثانى فاما أن يعلم بوجود الحرام فيه تفصيلا أو إجمالا، فهنا أربع صور:

الصوره الاولى: أن يأخذ المال من الظالم مع الشك فى وجود الحرام فى أمواله، و لا شبهه فى جواز ذلک، لعموم قاعده اليد المتصيده من الاخبار الكثيره الوارده فى موارد عديده، و للروايات الخاصه [۱] الوارده فى خصوص المقام.

---

[۱] يب. عن أبى ولاد قال: قلت لأبى عبد اللّه «ع»: ما ترى فى رجل يلى أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم و أنا أمر به فأنزل عليه فيضيفنى و يحسن إلى و ربما أمر لى بالدراهم و الكسوه و قد ضاق صدرى من ذلک؟ فقال لى: كل و خذ منه فلک المهنا و عليه الوزر. صحيحه.

يب. عن أبى المعزى قال: سأل رجل أبا عبد اللّه «ع» و أنا عنده فقال: أصلحک اللّه أمر بالعامل فيجيزنى بالدراهم أخذها؟ قال: نعم، قلت: و أحج بها؟ قال: نعم صحيحه.

يب. عن يحيى بن أبى العلاء عن أبى عبد اللّه «ع» عن أبيه «ع» إن الحسن-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۹۳

و قد استدل المصنف (ره) على ذلک مضافا الى الروايات الخاصه بالأصل و الإجماع، أما الإجماع فيحتمل قريبا أن يكون مستنده قاعده اليد، و الاخبار الخاصه الوارده فى المقام، فلا يكون إجماعا تعبديا.

و أما الأصل فإن كان المراد به قاعده اليد- و إنما عبر عنها بالأصل للمساهله و المسامحه- فهو متين، لأنها من القواعد المسلمه بين الفقهاء، فحال الجائر فى هذه الصوره حال بقيه الناس فان الاحتمال المذكور موجوده حتى فى أموال العدول من المسلمين، بل يمكن شمول قاعده اليد

للكفار أيضا، و إن أراد بالأصل غير قاعده اليد فلا نعلم له وجها صحيحا.

و قد يقال: إن المراد به أصاله الصحه، فإن القاعده تقتضى حمل فعل المسلم على الصحه، و المفروض أن الجائر من المسلمين، فيعامل معامله بقيه المسلمين.

و لكن يرد عليه أنه لم يقم دليل لفظى على اعتبار أصاله الصحه، لكى يتمسك بإطلاقه فى كل مورد يشك فيه، و دليلها إنما هو السيره، و هى من الأدله اللبى، فيؤخذ بالمقدار المتيقن منها، و هو نفس العقود و الإيقاعات. مع إحراز أهليه المتصرف للتصرف، و عليه المتيقن منها، و هو نفس العقود و الإيقاعات. مع إحراز أهليه المتصرف للتصرف، و عليه فإذا شك فى أن العقد الفلانى تحقق صحيحا أو فاسدا لخلل فى إيجابه أو قبوله فإنه يحمل على الصحه، و أما إذا شك فيه من جهه أخرى فلا دليل على حمل فعل المسلم على الصحه.

و من هنا لو أشار أحد إلى دار معينه و قال بعتك هذه الدار بكذا فإنه لا يمكن الحكم بصحه هذه المعامله اعتمادا على أصاله الصحه إذا انتفت قاعده اليد، أو إذا قطعنا النظر عنها.

و من هنا أيضا لو شك فى أن البائع أصيل أو فضولى فإنه لا وجه لحمله على الأول بمقتضى أصاله الصحه.

و قد يقال: إن المراد بالأصل هو أصاله الإباحه الثابته بالأدله العقليه و النقليه. و فيه أن أصاله الإباحه إنما تجرى فى الأموال إذا لم تكن مسبوقه بيد اخرى، كالمباحات الأصليه التى ملكها الجائر بالحيازه. و أما إذا كانت مسبوقه بيد أخرى فإن أصاله الإباحه محكومه بأصل آخر، و هو عدم انتقال الأموال المذكوره إلى الجائر من مالكها السابق، فيحرم تناول تلك الأموال من الجائر، إذ

ليس هنا أصل موضوعى يثبت مالكيته لما فى يده إلا

- و الحسين «ع» كانا يقبلان جوائز معاويه مجهوله ليحيى.

يب. عن محمد بن مسلم و زراره قالا: سمعناه يقول: جوائز العمال ليس بها بأس.

مضمره. و مجهوله بعلى بن السندى. و غير ذلك من الروايات. راجع ج ٢ التهذيب ص ١٠٢. و ج ١٠ الوافى ص ٢٧. و ج ٢ ئل باب ٨٠ إن جوائز الظالم و طعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٣.

قاعده اليد، و المفروض أنها لا تجرى فى المقام.

و قد احتمل المصنف (ره) أنه لا يجوز أخذ الجوائز من الجائر إلا مع العلم باشتمال أمواله على مال حلال لكى يحتمل أن يكون المال المأخوذ من المال الحلال، و قد استند فى ذلك الى روايه الحميرى [١].

و يرد عليه أولا: أن الروايه مرسله فلا يجوز الاستناد إليها. و ثانيا: إنها غريبه عن محل البحث، فان مورد كلامنا هى الصوره الاولى، و هى ما إذا لم يعلم باشتمال أموال الجائر على مال محرم. و مفروض الروايه عكس ذلك. فتكون راجعه إلى الصوره الآتيه.

و لعل ذلك اشتباه من الناسخ فكتبها فى غير موضعها، و قد وقع نظيره فى كتب الشيخ و اللّه العالم.

جواز أخذ المال من الجائر مع العلم الإجمالى بوجود الحرام فى أمواله

اشاره

الصوره الثانيه: أن يعلم الآخذ إجمالا باشتمال أموال السلطان على الحرام، و لكن لا يعلم باشتمال الجائزه عليه، فيقع الكلام هنا فى ناحيتين:

الاولى: أن لا تكون الأصول و الأمارات معارضه فى أطراف العلم الإجمالى. و الثانيه:

أن تقع المعارضه بينهما فى ذلك.

أما الناحيه الاولى فذكر المصنف ان التصرف فى المال المأخوذ من السلطان الجائر فى هذه الصوره جائز بأحد شرطين على سبيل مانعه الخلو، الأول: أن تكون الشبهه

فى أطراف العلم الإجمالى غير محصوره. و الثانى: أن يكون أحد الأطراف خارجا عن محل الابتلاء و ان كانت الشبهه محصوره، كما إذا دفع الجائر الى أحد جاريه، و علم المدفوع إليه بأن إحدى الجاريتين مغصوبه إما هذه الجاريه و إما الجاريه الأخرى التى اختص بها الجائر بحيث أصبحت أم ولد له و من خواص نسائه، و من الواضح أن أم ولد الجائر خارجه عن

---

[١] عن الحميرى انه كتب الى صاحب الزمان «ع» يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحلا لما فى يده و لا ير عن أخذ ماله ربما نزلت فى قريه و هو فيها أو أدخل منزله و قد حضر طعامه إلخ الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما فى يده فكل طعامه و اقبل بره و إلا فلا. مرسله. راجع كتاب الاحتجاج للطبرسى ص ٢٧٠. و ج ٢ ئل باب ٨٠ إن جوائز الظالم و طعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥۴.

محل ابتلاء غيره فلا يكون العلم الإجمالى منجزا فى أمثال ذلك.

و قد استدل على هذا الرأى فى فرائده بوجوده شى ء، و أشار هنا الى واحد منها.

و حاصله: أن العلم الإجمالى إنما يوجب التنجيز إذا كان التكليف المتعلق بالواقع فعليا على كل تقدير من غير ان يكون مشروطا بالابتلاء فى بعض الأطراف، و إلا فتكون الشبهه بدويه بالنسبه الى ما هو فى معرض الابتلاء.

و يرد عليه ما ذكرناه مفصلا فى علم الأصول، و حاصله: أن كون الشبهه محصوره أو غير محصوره، أو خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء ليس مناطا فى تنجيز العلم الإجمالى، لعدم الدليل عليه من العقل أو النقل، بل

الحجر الاساسی فی تنجیزه ان یکون ارتکاب کل فرد من أطراف الشبهه مقدورا للمکلف بالقدره العقلیه، و إلا فهو لا یوجب التنجیز، لقبح التکلیف بأمر غیر مقدور للمکلف، و علیه فان کان جمیع أطراف الشبهه هنا مقدورا للمکلف کان العلم الإجمالی منجزا للتکلیف، و إلا فلا، سواء أ کانت الشبهه محصوره أم غیر محصوره، و سواء أ کان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء أم لا، و علی هذا فلا وجه لتفصیل المصنف فی المقام.

و التحقیق أنه لا مانع من التصرف فی هذه الصوره أیضا سواء کان أخذ المال من الجائر مجانا أم مع العوض، و ذلک من جهه الاعتماد علی قاعده الید، فان من المحتمل ان یکون الحرام منطبقا علی ما بید الجائر دون ما أعطاه للغیر، و لا فرق فیما ذکرناه بین ما کان المناط فی تنجیز العلم الإجمالی نفس العلم أو تعارض الأصول.

و الوجه فی ذلک ان جریان قاعده الید فی المال المأخوذ لا مانع عنه. و أمال المال الآخر الباقی تحت ید الجائر فهو غیر مشمول للقاعده للعلم بحرمه التصرف فیه علی کل من تقدیری کونه غصبا و عدمه، و سیجی ء بیان ذلک قریبا، و من هنا ظهر انه لو کان للجائر مرکوبان، و کان أحدهما غصبا فأباح أحدهما لشخص و أبقی الآخر فی یده فإنه جاز للمباح له ان یتصرف فی ذلک، و اما لو أباح أحدهما و ملکه الآخر ببیع و نحوه فإنه یحرم علیه التصرف فی کلیهما.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۴۹۶

ما استدل به علی کراهه أخذ المال من الجائر مع العلم بوجود الحرام فی أمواله و الجواب عنه

اشاره

قوله ثم إنه صرح جماعه بکراهه الأخذ.

أقول: کره جماعه أخذ الجائزه من الجائر مع قیام الحجه علی الجواز، و استدلوا علیه بوجوه:

الأول: انه یحتمل ان یکون المأخوذ منه حراما واقعا، لکن قام الدلیل علی جواز تناوله ظاهرا، فیکون مکروها.

و فیه انه لو کان الاحتمال موجبا لکراهه التصرف فی المأخوذ من الجائر لوجب الالتزام بکراهه التصرف فیما أخذ من أی أحد من الناس حتی المتورعین فی أمورهم، لوجود الاحتمال المذکور فی أموالهم، مع انه لم یلتزم بها أحد فی غیر جوائز السلطان.

الوجه الثانی: الاخبار الکثیره «۱» الداله علی حسن الاحتیاط،

کقوله «ع»: (دع ما یریبک الی مالا یریبک) و قولهم «ع»: (فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات) و کقوله «ع»: (الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه) و کقول علی «ع» لکمیل بن زیاد: (أخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت). و فی الحدیث (إن لکل ملک حمی و حمی اللّه محارمه فمن رتع حول الحمی أو شک ان یقع فیه). و غیر ذلک من الروایات.

و فیه انه إن کان المراد بالریب أو الشبهه التی جعلت موضوعا للحکم فی هذه الاخبار الریب فی الحکم الظاهری- بأن کانت

واقعه خاصه مشتبهه فی حکمها الظاهری- فهو ممنوع فی المقام، لارتفاعه بقاعده الید التی ثبت اعتبارها فی الشریعه المقدسه، و ان کان المراد به الریب فی الحکم الواقعی فالاموال کلها إلا ما شذ و ندور مشتبهه من حیث الحکم الواقعی حتی الأموال المشتبهه فی أیدی عدول المؤمنین، لوجود احتمال الحرمه الواقعیه فی جمیع ذلک، و لازم ذلک ان یحکم بکراهه التصرف فی جمیع الأموال غیر ما أخذ من المباحات الأصلیه، و علی هذا فطریق التخلص من الکراهه ان یعامل بها معامله مجهول المالک، کما کان ذلک دأب بعض الاعلام من الساده.

نعم یختلف الاحتیاط من حیث الشده و الضعف بحسب الموارد، فالاحتیاط فی أموال الجائرین أشد من الاحتیاط فی أموال بقیه الناس. و علی الجمله لا طریق لنا إلی إثبات

---

(۱) راجع ج ۳ ئل باب

۱۲ وجوب التوقف و الاحتياط من أبواب صفات القاضی ص ۳۸۷- ۳۸۹.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۹۷

الكراهه فی جوائز السلطان، لأنه إن كان المراد بالكراهه الكراهه الشرعيه فالأخبار المذكوره غريبه عنها، و إن كان المراد بها الكراهه الإرشاديه الناشئه من حسن الاحتياط فلا اختصاص لها بالمقام.

الوجه الثالث: أن أخذ المال منهم يوجب محبتهم،

فان القلوب مجبوله على حب من أحسن إليها. و قد نهى فی الاخبار المتواتره عن موادتهم و معاشرتهم، و قد أشرنا إليها فی البحث عن حرمه معونه الظالمين.

و فيه أنه لا شبهه فی ورود النهی- إما تحريميا كما فی جمله من الاخبار أو تنزيهيا كما فی جمله أخرى منها- عن صحبه الظالمين و موادتهم و مجالستهم، و لكن بين ذلك و بين أخذ جوائزهم عموما من وجه، إذ قد يكون احد محبا للظلمه و أعوانهم من دون ان يأخذ شيئا منهم، كالذين استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر اللّه حتى صاروا من أولياء الظلمه و محبيهم، و قد يأخذ أحد جوائزهم و أموالهم، و هو لا يحبهم، بل ربما أوجب ذلك بغضهم و عدائهم، كما إذا كان أجيرا للظالم و أعطاه أقل من اجره المثل. و دعوى كون الإجاره خارجه عن مورد البحث دعوى جزافيه. فقد عرفت أن مورد البحث أعم من ان يكون الأخذ مجانا أو مع العوض.

الوجه الرابع: قوله «ع» فی روايه الفضل [۱]: (و اللّه لو لا انني أرى من أزوجه بها من عزاب بنی أبی طالب لئلا ينقطع نسله ما قبلتها ابدا).

فان هذه الروايه صريحه فی ان الإمام (ع) إنما قبل هديه الرشيد ليزوج بها العزاب من آل أبی طالب لئلا ينقطع نسله و لو لا هذه الناحيه المهمه لكان الرد أولى، فتدل على الكراهه ما لم تكن فی الأخذ مصلحه راجحه.

و لكن يرد عليه ان اشمئزاز الإمام (ع) عن قبول هديه الرشيد ليس من جهه كونها من أموال الظلمه، بل لاستلزامها المنه، فإن من أشق الأحوال ان يغصب احد حق غيره، ثم يهدی اليه هديه بعنوان التفضل و إظهار العظمه.

و الوجه فيما ذكرناه ان ما أعطاه الرشيد للإمام (ع) لا يخلو إما ان يكون من أمواله الشخصيه، أو من بيت المال، أو من مجهول المالك، أو من

معروف المالك، فان كان من الأول فلا شبهه فی جواز أخذه، و هو واضح، و كذلك إن كان من الثانی أو الثالث، فإن ولايه بيت المال و مجهول المالك للإمام (ع)، و إن كان من الرابع فللإمام (ع)،

---

[۱] مجهوله بمحمد بن الحسن المدنی و عبد اللّه بن الفضل. راجع ج ۲ ئل باب ۸۰ إن جوائز الظالم و طعامه حلال مما يكتسب به ص ۵۵۴.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۴۹۸

ان يأخذه و يوصله الی مالكه، و له ان لا يأخذه أصلا. اما ان يأخذه و يزوج به عزاب بنی أبی طالب فذلك غير جائز، اللهم إلا ان يقال: إنه من جهه كون الامام (ع) أولی بالمؤمنين من أنفسهم، و لكن هذا بعيد عن مراد الامام (ع) فی الروايه.

ما استدل به علی رفع الكراهه عن جوائز السلطان و الجواب عنه

قوله ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهه بأمور: منها إخبار المجيز).

أقول: ذكر الفقهاء رضوان اللّه عليهم موارد لارتفاع الكراهه بناء علی ثبوتها فی جوائز الظالمين. منها إخبار الظالم بحليه الجائزه و كونها من أمواله الشخصيه، كأن يقول: هذه الجائزه من تجارتی أو من زراعتی أو نحو ذلك مما يحل للآخذ التصرف فيه.

و يرد عليه أن ارتفاع الكراهه بذلك بناء علی ثبوتها و إن كان مشهورا بين الأصحاب، بل مما لا خلاف فيه علی ما حكاه المصنف عن ظاهر الرياض تبعا لظاهر الحدائق، إلا أنا لم نجد له مستندا صحيحا، و قد اعترف بذلك صاحب المناهل.

و قد يتوهم أن المستند فی رفع الكراهه هنا ما دل علی حجيه قول ذی اليد، فيكون إخباره بذلك كسائر الأمارات المعتبره شرعا.

و فيه أن إخباره بحليه ماله لا يزيد علی يده، فكما أن إخباره يدل علی الملكيه الظاهريه فكذلك يده. و احتمال

مخالفه الواقع متحقق فی کلیهما، و علیه فحسن الاحتیاط یقتضی الاجتناب فی کلا الموردین، و لکنه لا تثبت به الکراهه المصطلحه الناشئه من الحزازه فی الفعل. الثانی: إخراج الخمس، نقل المصنف حکایته عن المنتهی و المحقق الأردبیلی، بل عن ظاهر الریاض عدم الخلاف فیه. و قد استدل علی کونه رافعا للکراهه عن الجوائز بوجوه الوجه الأول: فتوی النهایه و السرائر باستحباب الخمس فی الجوائز، بدعوی أن أخبار من بلغ تشمل ما کان بلوغه بفتوی الفقیه، بل ذکر المصنف أن فتوی النهایه و السرائر کالروایه و علیه فلا نحتاج الی ذلک التعمیم.

و فیه أن استحباب الخمس فیها لا یلازم رفع الکراهه عن التصرف فی البقیه.

الوجه الثانی: ما حکاه المصنف عن المنتهی من أن المال الذی اختلط بالحرام قطعا یطهر بالتخمیس، فما احتمل وجود الحرام فیه یطهر به بالأولویه القطعیه.

و یرد علیه أولا: ما ذکره المصنف من أن إخراج الخمس من المال المختلط بالحرام بمنزله

البدل عن الحرام الواقعی، فیکون ذلک نظیر المصالحه فی نظر الشارع فیرتفع به أثر الحرام أعنی به وجوب الاجتناب. و أما المال الذی یحتمل أن یکون حراما کله و قذرا فی ذاته فلا معنی لتطهره بإخراج خمسه، فإنه لو کان المال بمجموعه حراما فی الواقع لم یصح أن یکون الخمس بدلا عنه لکی یکون ذلک بمنزله المصالحه فی نظر الشارع.

و ثانیا: أن مقتضی القیاس هو وجوب الخمس فیما یشک فی حرمته و حلیته من الأموال لا استحبابه، فان اتحاد الملاک فی الموردین یقتضی اتحاد الحکم فیهما، و علیه فتوهم وجوب الخمس فی مورد و استحبابه فی مورد آخر مع فرض وحده الملاک فیهما شبیه بالمتناقضین.

و ثالثا:

أن هذا الوجه قياس لا يفيد إلا الظن بالواقع، و هو لا يغنى من الحق شيئا.

و رابعا: لو سلمنا جميع ذلك فإنما يدل على طهاره المال بإخراج الخمس، و لا منافاه بين ذلك، و بين كراهه التصرف فى الباقى.

الوجه الثالث: الأخبار الداله على وجوب الخمس فى مطلق الجوائز، و حيث إن المشهور لم يلتزموا بوجوب الخمس فيها فتحمل تلك الأخبار على الاستحباب.

و فيه أولا: أن اعراض المشهور عن الروايه المعتبره لا يوجب رفع اليد عنها، و عليه فمقتضى العمل بتلك الروايات إنما هو وجوب الخمس فى الجائزه، لا استحبابه.

و ثانيا: أن الظاهر من هذه الأخبار إنما هو وجوب الخمس فى الهدايا، لكونها من الغنائم و الفوائد و الأرباح التى تحصل للإنسان يوما فيوما. فشأنها شأن أرباح المكاسب التى يجب فيها الخمس بعد إخراج المؤنه و مضى السنه، و لازم ذلك أن نقول بوجوب الخمس أو باستحبابه فى الجائزه بعنوانها، لا من حيث اندراجها فى الأرباح، فلا بد من الالتزام بثبوته فيها مرتين، و لم يلتزم بذلك فقيه.

على أن إخراج الخمس عن الجوائز لا يرفع احتمال الحرمه عن الباقى إلا مع الالتزام بكون التخميس بمنزله المصالحه فى نظر الشارع، و قد عرفت جوابه آنفا.

و يضاف الى ما ذكرناه أنا لم نجد فى الروايات ما يدل على وجوب الخمس فى الجائزه بعنوانها حتى نحمله على الاستحباب، نعم ذكرت الجائزه و الهديه فى بعض الأحاديث [١]

---

[١] فى ج ٢ ئل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنه السنه من كتاب الخمس ص ٦١. فى صحيحه على بن مهزيار قال: كتب إليه أبو جعفر «ع» و قرأت أنا كتابه إليه فى طريق مكه الى أن قال «ع»: قال

اللّه تعـالى: (وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ) الآیه، الی أن قـال (ع): و الغنـائم و الفوائـد یرحمـک اللّه فهی الغنیمه بغنمهـا المرء و الفائـده یفیدها و الجائزه من الإنسان للإنسان التی لها خطر-

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۵۰۰

و لکن لا- علی نحو الموضوعیه، بـل لکونهما من أفراد الغنائم و الفوائـد و من الأرباح الحاصـله یوما فیوما. و من جمیع ما ذکرناه ظهر الجواب عن الموثقه [۱] الداله علی وجوب الخمس فیما حصل للإنسان من خصوص عمل السلطان.

الوجه الرابع: ما ذکره المصـنف من (أن المسـتفاد مما تقدم- من اعتذار الکاظم (ع) من قبول الجائزه بتزویج عزاب الطالبیین لئلا ینقطع نسـلهم، و من غیره- أن الکراهه ترتفع بکـل مصـلحه هی أهم فی نظر الشـارع من الاجتنـاب عن الشـبهه). و قـد تقـدم أن الوجه فی إبائه (ع) عن قبول هدیه الرشید لزوم المنه، و إلا فلا شبهه فی جواز أخذ الإمام علیه السلام إیاها.

ثم إنـا لو سـلمنا کراهه أخـذ الجـائزه من الجـائر فلا رافع لها إلا معاملتها معامله مجهول المالک، کما هو ککٔ فی جمیع الأموال التی لم تثبت حلیتها بالعلم الوجدانی، و قد کان ذلک دأب بعض الأعاظم من الساده (ره).

و أمـا النـاحیه الثـانیه- و هی مـا کـانت الأصول معارضه فی أطراف الشـبهه- فتفصـیل الکلام فیها یقع تاره من حیث القواعـد، و اخری من حیث الروایات، أما من حیث القواعـد أن الجائر قـد یحیز التصـرف فی شـی ء معین من أمواله أو یعطیه لأحد مجانا أو مع العوض، و قد یجیز التصرف فی جمیع أمواله علی نحو العموم الاستیعابی، و قد یجیز التصرف فی شی ء منها علی نحو العموم البدلی.

أما القسم الأول فلا شبهه فی انحلال العلم الإجمالی

فيه الى شك بدوى و علم تفصيلى، لأن الآخذ يعلم تفصيلا بحرمه التصرف فى بقيه أموال الجائر، إما لكونها مغصوبه، أو لأنه لم يجز التصرف فيها. و أما خصوص ما أخذه من الجائر فيجوز له التصرف فيه استنادا الى يد الجائر التى هى أماره الملكيه، و لا تكون معارضه بيده فى الطرف الآخر، لما عرفت

و فى الباب المذكور من ئل و فى ج ۱ كا ص ۴۲۵. و ج ۶ الوافى ص ۴۲ باب ۳۶ ما فيه الخمس عن يزيد قال: كتبت جعلت لك الفداء تعلمنى ما الفائده و ما حدها رأيك أبقاك اللّه أن تمن على ببيان ذلك لكى لا أكون مقيما على حرام لا صلاه لى و لا صوم؟ فكتب الفائده مما يفيد إليك فى تجاره من ربحها و حرث بعد الغرام أو جائزه. ضعيفه بيزيد.

[۱] فى ج ۲ ئل باب ۱۰ وجوب الخمس فى الحلال إذا اختلط بالحرام من أبواب الخمس ص ۶۱. و ج ۱۰ الوافى ص ۲۹ عن عمار عن أبى عبد اللّه (ع) انه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل؟ قال: لا إلا أن لا يقدر على شى ء و لا يأكل و لا يشرب و لا يقدر على حيله فإن فعل فصار فى يده شى ء فليبعث بخمسه الى أهل البيت. موثقه لعمار و مصدق و غيرهما

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۰۱

من حرمه التصرف فيه على كل تقدير، و مع الإغضاء عن الاستناد إلى قاعده اليد فلا بد من التفصيل بين الأموال التى كانت مسبوقه بيد اخرى، و بين الأموال التى أخذت من المباحات الأصليه، فإن أصاله عدم الانتقال فى الأول حاكمه على أصاله الحل.

و أما القسم

الثانى فلا ريب فى تنجيز العلم الإجمالى فيه، لتعارض الأصول و تساقطها فى أطرافه، و كون التكليف منجزا على كل تقدير. كما إذا كان للجائر عشرون دينارا فأجاز لأحد ان يتصرف فى جميعها، و كان المجاز يعلم ان احد هذه الدنانير حرام، فإنه يحرم عليه التصرف فى جميعها.

و أما القسم الثالث فقد يتوهم فيه انحلال العلم الإجمالى إلى شك بدوى و علم تفصيلى على التقريب المتقدم فى القسم الأول و مثاله إذا أعطى الجائر كيسه لشخص، و قال له: خذ منه دينارا، و كان الآخذ يعلم إجمالا باشتمال الكيس على دينار محرم، فان اختياره دينارا خاصا إنما يعين متعلق إذن الجائر، فكأنه من الأول إنما أذن فى التصرف فى ذلك الدينار المعين، فيجرى فى هذا القسم جميع ما ذكرناه فى القسم الأول.

و لكن التحقيق انه لا ـ فرق فى تنجيز العلم الإجمالى بين القسم الثانى و الثالث. و الوجه فى ذلك ما فصلناه فى علم الأصول. و مجمله ان العلم الإجمالى بالتكليف الثابت بين الأطراف المعينه التى هى بأجمعها فى معرض الابتلاء يقتضى الاجتناب عن الجميع، و عليه فالترخيص فى ارتكاب ما يختاره المكلف ترخيص فى مخالفه الحكم المنجز من غير وجود مؤمن فى البين، و أصاله عدم كون ما يختاره المجاز حراما معارضه بأصاله عدم كون الباقى حراما، و إذن فيجب الاجتناب عن الجميع.

و بعباره اخرى ان المناط فى تنجيز العلم الإجمالى إنما هو تعارض الأصول فى أطرافه، سواء أ كان المكلف مع ذلك متمكنا من ارتكابها على نحو العموم الشمولى، أو على نحو العموم البدلى: بأن لا يتمكن من ارتكاب المجموع، كما إذا قال المولى لعبده: يحرم عليك السكنى فى الدار المعينه عند طلوع

الفجر فاشتبه علیه متعلق التکلیف بین دارین فإنه یجب علیه الاجتناب من کلتا الدارین، مع أنه غیر متمکن من السکنی فیهما معا عند طلوع الفجر، فان عدم تمکن المکلف من ارتکاب مجموع الأطراف لا- یمنع عن تنجیز العلم الإجمالی إذا تمکن من ارتکابها علی البدل.

و قد یقال بانحلال العلم الإجمالی أیضا فی هذا القسم لوجوه:

الأول: قاعده الید، و فیه أن قاعده الید إنما توجب الانحلال إذا أجاز الجائر التصرف فی مال معین کما تقدم فی القسم الأول، و أما إذا أذن فی التصرف فی مال غیر معین علی نحو

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۵۰۲

العموم البدلی فإن قاعده الید فی أی فرد اختاره المجاز معارضه لها فی الطرف الآخر، فلا توجب انحلال العلم الإجمالی.

الثانی: قاعده من ادعی شیئا و لم یعارضه أحد فی دعواه یحکم بکون الشی ء ملکا له.

و فیه أن القاعده المذکوره و إن وردت فی بعض الأحادیث [۱] و لکنها غریبه عن المقام للعلم بوجود الحرام فیما بید الجائر. علی أن الروایه وارده فی قضیه شخصیه، فلا یمکن التعدی منها الی غیرها، للجهل بخصوصیاتها.

الثالث: أن حمل فعل المسلم علی الصحه یقتضی معامله ما بید الجائر معامله الملکیه. و فیه مضافا الی ما أوردناه علی الوجه الأول. أنه قد یراد من أصاله الصحه حمل فعل المسلم علی الصحیح فیما إذا کان ذا وجهین (الحلال و الحرام) و لا شبهه أن حمله علی الوجه الحلال لا- یوجب ترتب آثاره علیه، کما إذا تکلم المسلم بکلام احتملنا أنه سلام أو سباب، فحمل فعله علی الصحه یقتضی أن لا یکون سبابا، و لکن ذلک لا یثبت کونه سلاما فیجب رد جوابه، فإذا حملنا فعل الجائر علی

الصحه بهذا المعنى لم يفد ذلك شيئا و لم تترتب عليه آثار الصحه من الحكم بملكيه المأخوذ، و جواز التصرف فيه.

و قد يراد بها أصاله الصحه فى العقود، و لا ريب أنها لا تثبت كون العوضين ملكا للمتبايعين، و إنما تثبت بها صحه العقود إذا شك فيها لأمر يرجع الى الصيغه، لعدم الدليل عن أزيد من ذلك، فأصاله الصحه إما أن لا تكون جاريه، أو لا نثبت بها لوازمها.

و أما من حيث الروايات فقد استدل على جواز التصرف فى المأخوذ إذا علم إجمالا باشتمال مال الجائر على الحرام بطوائف من الروايات، الأولى: الأخبار «۱» الوارده فى باب الربا الداله على وجوب رد الزائد عن رأس المال الى مالكه إذا كان معلوما، و أما إذا كان المالك مجهولا فهو حلال للآخذ.

و قد استدل بها السيد فى حاشيته على جواز التصرف فى الجائزه و لو مع العلم إجمالا باشتمالها على الحرام.

---

[۱] عن منصور بن حازم عن أبى عبد اللّه «ع» قال: قلت: عشره كانوا جلوسا وسطهم كيس فيه ألف درهم فسأل بعضهم بعضا أ لكم هذا الكيس؟ فقالوا كلهم: لا، و قال واحد منهم: هو لى فلمن هو؟ قال: للذى ادعاه. مرسله. راجع ج ۳ ئل باب ۱۶ أنه إذا كان جماعه جلوسا من أبواب كيفيه الحكم ص ۴۰۲.

---

(۱) راجع ج ۲ ئل باب ۵ حكم من أكل الربا بجهاله ثم تاب من أبواب الربا ص ۵۹۸ و ج ۱۰ الوافى باب ۵۵ الربا ص ۵۳. و ج ۱ كا باب ۵۱ من المعيشه ص ۳۶۹.

و فيه أن هذه الأخبار غريبه عما نحن فيه، لأنها راجعه إلى حليه الربا بعد التوبه،

و داله على عفو اللّه عن ذلك تسهيلا للمكلفين و ترغيبا فى التوبه. و عليه فالتوبه شرط متأخر لحليه الربا مع الجهل بصاحبه. و قد ورد «۱» فى تفسير قوله تعالى «۲»: (فَلَهُ مٰا سَلَفَ) ما يدل على العفو عن الربا وضعا و تكليفا بعد التوبه. و ح فشأن الربا شأن الموارد التى أذن الشارع فى التصرف فى أموال الناس بدون إذنهم، كأكل طعام الغير فى المجاعه، و التصرف فى اللقطه بعد التعريف، و فى الأراضى المتسعه و الأنهار الكبار، و كالتصرف فى الأراضى المغصوبه لإنقاذ الغريق، الى غير ذلك من الموارد.

الطائفه الثانيه: الأخبار «۳» الداله على حليه الأشياء ما لم تثبت حرمتها، فإنها تدل بإطلاقها على جواز التصرف فيما أخذ من الظالم ما لم تعلم حرمته تفصيلا.

و لكن يرد عليها أن العمل بإطلاقها يقتضى الحكم بجواز ارتكاب جميع الشبهات، سواء كانت مقرونه بالعلم الإجمالى أم لا، و سواء كانت الشبهه محصوره أم لا، و من الضرورى أن هذا مما لا يمكن الالتزام به، و عليه فلا بد من حمل تلك الأخبار على فرض كون الشبهه بدويه.

و بعباره اخرى أن تلك الأخبار منصرفه عن موارد العلم الإجمالى إذا كانت فى معرض الابتلاء، فان شمولها لجميع الأطراف يستلزم المخالفه القطعيه، و لأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، و عنوان أحدهما من غير تعيين ليس له مصداق غير الأفراد الخارجيه، و الفرد المردد لا وجود له حتى فى علم اللّه، على أن القائلين بجواز أخذ الجائزه من الجائر كالشهيدين و المحقق و غيرهم لم يقولوا بجواز المخالفه القطعيه فى أطراف العلم الإجمالى.

قوله و قد تقرر حكومه قاعده الاحتياط على ذلك.

أقول: العجب من المصنف فإنه قد أسس المبانى الأصوليه،

و شید أساس تقدیم أدله البراءه علی أدله الاحتیاط، و مع ذلک التزم هنا بحکومه قاعده الاحتیاط علی البراءه.

قوله علی أن الید لا تؤثر فیه.

أقول: الوجه فی ذلک ما تقدم من أن جریان قاعده الید فی بعض الأطراف معارض بجریانها فی الطرف الآخر، للعلم بمخالفتها للواقع فی أحد الطرفین.

---

(۱) راجع البابین المتقدمین من الوافی و ئل.

(۲) سوره البقره، آیه: ۲۷۶.

(۳) راجع ج ۳ ئل باب ۳۵ حکم السمن و الجبن و غیرهما من أبواب الأطعمه المحرمه ص ۲۶۲. و ج ۲ التهذیب ص ۳۰۲. و ج ۱ البحار ص ۱۵۶. و ج ۲ ئل باب ۳۱ عدم جواز الإنفاق من الحرام مما یکتب به ص ۵۳۷.

قوله فهو علی طرف النقیض مما تقدم عن لک.

أقول: الوجه فیه أن القول بعدم وجوب الاحتیاط یناقض القول بوجوبه، کما أن القول بخروج جوائز الظالم عن مورد الشبهه المحصوره تخصصا یناقض القول بخروجها عن ذلک تخصیصا.

الطائفه الثالثه: الأخبار الداله علی جواز أخذ الجوائز من الجائر سواء کان الأخذ مع العوض أم بدونه، و قد تقدمت «۱» جمله من هذه الروایات.

و فیه أن المستدل بهذه الاخبار إما ان یدعی ظهورها فی الحلیه الواقعیه، أو یدعی ظهورها فی الحلیه الظاهریه أما الدعوی الاولی فحاصلها ان الشارع قد حکم بأن أخذ المال من الجائر یوجب حلیته واقعا نظیر تخمیس المال المختلط بالحرام بناء علی کونه مطهرا للمال المذکور واقعا و هذه الدعوی و إن کانت لا غرابه فیها فی نفسها لأن الشارع قد أباح التصرف فی مال الغیر بدون إذنه إباحه واقعیه فی موارد کثیره، کأکل طعام الغیر فی المجاعه، و التصرف فی أرضه لإنجاء الغریق، و

أكل الماره من ثمرته، و أكل اللقطه بعد التعريف المقرر فى الشريعه، و التصرف فى الأراضى المتسعه و الأنهار الكبار، و كالتصرف فيما يؤخذ ممن لا يعتقد الخمس، فإن الأئمه قد جعلوا شيعتهم فى حل من ذلك واقعا ليطيب نسلهم و لكن لا يمكن الذهاب الى ذلك فى مقام الإثبات إلا فيما دل الدليل عليه كما فى الموارد المذكوره. نعم يظهر ذلك من إطلاق جمله من الروايات، كقوله «ع» فى روايه أبى ولاد المتقدمه «۲»: (فلك المهنأ و عليه الوزر) و غير ذلك من الاخبار. و لكن العمل بإطلاقها يقتضى إباحه أخذ الجائزه من الجائر حتى مع العلم التفصيلى باشتمالها على الحرام، و لم يتفوه به احد، و عليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها و حمله على الشبهات البدويه، أو المقرونه بالعلم الإجمالى الذى لا يوجب التنجيز.

و لنا ان نمنع دلاله تلك الروايات على جواز أخذ الجائزه من الجائر مطلقا، فإن السؤال فيها من جهه ما هو مرتكز فى أذهان الناس من أن الجائر لا يبالى بالحرام، و ح فتكون أمواله مشتبهه بالحرام، إذ ليست أموال الجائرين مقطوعه الحرمه ليكون ذلك احتمالا موهونا فى حقهم.

و يلوح هذا المعنى من بعض تلك الروايات، كصحيحه أبى ولاد التى تقدمت، بل الظاهر من بعضها تقييد الحكم بصوره الشك فقط، كروايه إسحاق بن عمار [۱].

---

[۱] قال: سألته عن الرجل يشترى من العامل و هو يظلم قال: يشترى منه ما لم-

---

(۱) فى البحث عن أخذ المال من الجائر مع الشك فى وجود الحرام فى أمواله ص ۴۹۲

(۲) فى ص ۴۹۲.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۰۵

و أما الدعوى الثانيه فحاصلها أن المال المأخوذ من الجائر على تقدير كونه

حراما فهو باق على حرمته الواقعيه، و لكنه حلال فى الظاهر بترخيص الشارع، كبقيه الأحكام الظاهريه.

و يرد على ذلك أن تلك الأخبار لا يمكن شمولها لجميع الأطراف، فإنه ترخيص فى مخالفه حكم الشارع فهو حرام، و لبعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح، و إذن فتخرج موارد العلم الإجمالى الذى يوجب التنجيز عن حدود تلك الأخبار تخصصا.

فيما علم تفصيلا كون الجائزه محرمه

اشاره

الصوره الثالثه: و هى ما علم تفصيلا بكون الجائزه محرمه، و قد ظهر حكمها من الصوره السابقه، فلا تحتاج إلى الإعاده، و إنما المهم هو التعرض للأمور التى ذكرها المصنف فى ذيل هذه الصوره.

الأمر الأول: ما هو حكم الجائزه إذا علم الآخذ تفصيلا بأنها مغصوبه؟ أقول: إن علم الآخذ بحرمه الجائزه تاره يكون قبل استقرارها فى يده و اخرى بعده. أما الجهه الأولى فيحرم عليه أخذها اختيارا بقصد التملك، للعلم بكونها مال الغير، و أنه يحرم التصرف فى مال الغير بدون إذن صاحبه، بل يحرم التصرف حتى مع قصد إرضاء مالكه بعده، فان التصرف فى مال الغير إنما يجوز إذا كان المالك راضيا به حال التصرف. و أما الرضاء المتأخر فلا يؤثر فى مشروعيه التصرف المتقدم، فيكون الآخذ ضامنا للمالك مع التلف، لأن يده يد عدوان. نعم يجوز أخذه لإيصاله إلى مالكه إذا كان معلوما، أو ليطبق عليه حكم مجهول المالك إذا كان المالك مجهولا. هذا كله إذا لم يخش ضررا من الجائر لعدم أخذه، و إلا فلا شبهه فى جوازه، للأخبار «۱» الداله على مشروعيه التقيه عند كل ضروره.

ثم إنه هل يجوز أخذ الجائزه عند التقيه مطلقا، أم لا يجوز أخذها إلا بنيه الرد الى مالكها؟ ذهب المصنف الى الثانى بدعوى أن أخذه بغير نيه الرد تصرف فى

مال الغير بدون إذنه. و أما التقيه فلا ريب أنها تتأدى بقصد الرد.

و توضيح مرامه: أن عدم المندوحه و إن لم يعتبر فى التقيه بالنسبه إلى أصل العمل، و لكن لا شبهه فى اعتباره حال العمل، مثلا إذا اقتضت التقيه أن يكفر فى صلاته مع سعه

- انه ظلم فيه أحدا. موثقه بإسحاق بن عمار. راجع ج ٢ ئل باب ٨٢ جواز الشراء من غلات الظالم مما يكتسب به ص ٥٥٥.

---

(١) قد تقدمت الإشاره إلى مصادرها فى ص ٤٤٥.

الوقت، و تمكن المكلف من الإتيان بها بغير تكفير فى بيت مظلم لا يراه أحد لصحت صلاته لإطلاق الروايات الداله على مشروعيه التقيه، فإن موضوعها متحقق حين الإتيان بالعمل على وجه التقيه.

و أما إذا كانت له مندوحه حال العمل، فتمكن من إيقاعه على غير وجه التقيه فلا شبهه فى فساد عمله إذا أوقعه على وجه التقيه، فإذا تمكن المصلى مثلا من السجود على الأرض و على الفراش كليهما فلا ريب فى وجوب السجود على الأرض، و عدم كفايه السجود على الفراش، و كذلك إذا تمكن المتوضى من المسح على الرجل و على الخف كليهما، بأن كانت عنده فرقتان من العامه، فرقه تجوّز المسح على الخف، و فرقه لا تجوزه عليه، فإنه لا ريب فى وجوب المسح على الرجل، لوجود المندوحه. و الوجه فى ذلك أنه لا يكون مشمولا لأخبار التقيه، لعدم تحقق موضوعها إذا وجدت المندوحه حال العمل.

و أما الإكراه على أخذ الجائزه من الجائر فقد تقدم فى البحث عن الإكراه على الولايه من الجائر أن الإكراه لا يتحقق مع وجود المندوحه، فإذا أكره الجائر شخصا على شرب أحد إنائين: أحدهما

خل، و الآخر خمر، فإنه لا يجوز للمكره (بالفتح) أن يشرب الخمر بتوهم أنه مكره عليه، إذ الإكراه إنما هو على الجامع، لا على الفرد الخاص. و من هنا ظهر حكم الاضطرار أيضا.

و على هذا فإذا اقتضت التقيه، أو الإكراه و الاضطرار أخذ الجائزه من الجائر مع العلم التفصيلى بكونها مغصوبه جاز أخذها، بل وجب فى بعض الأحيان، و لكن التقيه و أمثالها تتأدى بأخذها بنيه الرد الى مالكها، فلا يسوغ أخذها بغير هذه النيه.

ثم إذا أخذت لا بنيه الرد ضمن الآخذ ما أخذه و وجب عليه عند التلف أداء مثلها أو قيمتها لمالكها، لأن يده مشموله لقاعده اليد الحاكمه بضمان ما أخذت.

و أما إذا كان الأخذ بنيه الرد الى المالك فهو لا يخلو عن إحدى ثلاث صور، لأن الآخذ قد يكون عالما بعدم رضاء المالك بأخذ ماله من الجائر، و قد يكون عالما برضاه بذلك و قد يكون شاكا فيه، فعلى الأول لا يجوز أخذ المال من الجائر، فإن دليل سلطنه الناس على أموالهم يقتضى كون زمام المال بيد مالكه، و ليس لغيره أن يعارضه فى سلطنته على ماله، مثلا إذا أطلق أحد عنان فرسه ليذهب الى البيداء لغرض عقلائى، و لم يرض برده فإنه لا يجوز لأحد أن يأخذه و يحفظه لمالكه بزعم أنه إحسان إليه، لأنه تصرف فى مال الغير بدون إذنه، فهو حرام. و على هذا فلو أخذه أحد وجب عليه أن يرده الى صاحبه، لقاعده ضمان اليد.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۰۷

و على الثانى لا شبهه فى جواز الأخذ بنيه الرد الى المالك، و لا يكون الأخذ حينئذ منافيا لسلطنته، و يكون المال المأخوذ أمانه مالكيه، لا شرعيه كما

يظهر من المصنف. و الوجه فى ذلك أن أخذ المال من الجائر مع العلم برضاء المالك يكون شأنه شأن الوديعه المأخوذه من نفس المالك.

ثم لا يخفى أنه ليس لقصد الرد الى المالك و عدمه موضوعيه لعنوانى الإحسان و الظلم، كسائر الموارد التى يكون القصد موضوعا للحكم، و ليس مأخوذا على نحو الطريقيه كما هو واضح.

و على الثالث لا ريب فى جواز الأخذ بنيه الرد الى صاحبه، لكونه عدلا و إحسانا.

و يكون المأخوذ ح أمانه شرعيه عند الآخذ، فلا يضمنه مع التلف بغير تفريط، لأنه محسن، و مٰا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ، و لا يكون المورد مشمولا لقاعده ضمان اليد، لا من جهه اعتبار التعدى فى مفهوم الأخذ، كما ذهب اليه شيخنا الأستاذ، لكون مفهوم الأخذ أوسع من ذلك، بل من جهه تخصيص القاعده بالروايات الداله على عدم الضمان فى الأمانه، نعم لو أخذه بغير قصد الرد الى المالك فتلف عند الآخذ ضمن للمالك، لأن الأخذ ح تعد على مال الغير، و معارضه لسلطانه، فهو حرام وضعا و تكليفا.

و قد يقال: بحرمه التصرف فيما أخذ من الجائر مع العلم بكونه مغصوبا، سواء كان الأخذ بنيه الرد الى المالك أم لا، لقوله لا يحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلا بطيبه نفس منه). و لقوله «ع»: (فلا يحل لأحد أن يتصرف فى مال غيره بغير إذنه) «۱». فان الأخذ تصرف فى مال الغير مع عدم إحراز إذنه فيه، فهو حرام و ظلم، لا عدل و إحسان.

و نظير ذلك ما إذا أراد المالك بيع متاعه من شخص بخمسه دنانير، و أراد غيره بيع ذلك المتاع من شخص آخر بثمانيه دنانير مع عدم رضى المالك فان ذلك لا

يجوز بزعم أنه إحسان اليه و هو ضعيف، أما الروايه الأولى فإن الحليه و الحرمه فيها حكمان لموضوع واحد، و سبب الاختلاف إنما هو إذن المالك و عدمه، و من الواضح أن الموضوع المذكور إنما هو منافع المال التى تعود الى المتصرف من الأكل و الشرب و البيع و الهبه و نحوها، فوضع اليد على مال الغير بنيه الرد الى المالك خارج عن حدود الروايه، فإنه ليس من المنافع العائده إلى الآخذ، بل هو من المنافع التى تعود الى المالك، و ليس للآخذ منها إلا العناء و الكلفه.

و أما الروايه الثانيه فإنا نمنع صدق التصرف على مجرد الأخذ بنيه الرد الى المالك، إذ التصرف عباره عن التقليب و التقلب، و لا نسلم صدقه على ذلك، و إذا سلمنا صدقه عليه

---

(۱) قد تقدمت الروايتان فى ص ۱۴۴.

لغه، فإنه منصرف عنه عرفا، فيكون المأخوذ أمانه شرعيه عند الآخذ، فتترتب عليه أحكامها الوضعيه و التكليفيه.

و على الجمله إن وضع اليد على مال الغير لحفظه و إيصاله إلى مالكه خارج عن الروايتين موضوعا و حكما، و هذا معنى يحكم به الوجدان و أهل العرف، و يؤيده ما فى موثقه أبى بصير «۱» من أن (حرمه مال المؤمن كحرمه دمه). نعم إذا منع المالك عن وضع اليد على ماله حتى بقصد الرد اليه كان ذلك حراما أيضا. كما أن دق أبواب الناس جائز للسيره القطعيه فإذا منع المالك عنه كان حراما. و أما قياس المقام ببيع مال الغير بدون إذنه فواضح البطلان و أما الجهه الثانيه:- و هى ما إذا أخذ المال من الجائر ثم علم بعد ذلك بكونه مغصوبا- فظاهر المصنف و

صريح السيد فى حاشيته أن هنا مسألتين، الأولى: هل الأخذ من الجائر بنيه التملك مع الجهل بكون المأخوذ من أموال الغير موجبا للضمان أم لا- الثانيه: إذا حكمنا بالضمان بذلك فهل يبقى هذا الحكم حتى إذا نوى الآخذ حفظ المال و إيصاله إلى مالكه بعد العلم بالحال، أم لا يبقى ذلك الحكم، بل يتغير بتغير العنوان.

أما المسأله الأولى فالظاهر أن القول بالضمان هو المشهور بين الأصحاب، و ظاهر المسالك عدم الضمان مع القبض جاهلا، قال: (لأنه يد أمانه فيستصحب). إلا أنه لا يفهم وجها صحيحا لهذا الاستصحاب، إذ ليس ذلك مسبوقا بيد الامانه حتى نستصحبها.

و يمكن توجيه كلامه بأحد وجهين، الأول: أن معنى الضمان عندنا عباره عن انتقال القيمه أو المثل إلى ذمه الضامن، و من الضرورى أن هذا المعنى لا يتحقق إلا بالتلف، و حيث إن يد الآخذ كانت يد أمانه لا توجب الضمان، لكونه جاهلا بالحال، فإذا شك فى تغير الحكم بعد حصول العلم كان مقتضى القاعده هو الاستصحاب.

و هذا التوجيه بديهى البطلان، و لا يناسب مقام الشهيد، بداهه أن الضمان يتحقق بالاستيلاء على مال الغير بدون سبب شرعى من غير فرق بين العلم و الجهل. و بين كون المستولى كبيرا أو صغيرا، عاقلا- أو مجنونا، نعم تنتقل العين الى المثل أو القيمه حين التلف و لكن هذا الانتقال أجنبى عن أصل الضمان، و لم يثبت فى المقام كون اليد يد أمانه حتى تستصحب.

الوجه الثانى: أن الشارع قد رخص فى أخذ الجائزه عند الجهل بكونها مغصوبه، فتكون يد الآخذ يد أمانه شرعيه، فإذا شك فى ضمان العين بعد تلفها كان المرجع هو استصحاب يد الامانه.

---

(١) قد تقدم هذه الروايه فى البحث عن حرمه

سب المؤمن ص ۲۷۸.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۰۹

و لكن يرد عليه أن ترخيص الشارع فى ذلك ترخيص ظاهرى فى ظرف الجهل لا ترخيص واقعى، أما حكم الشارع بالضمان فهو حكم واقعى ثابت فى حالتى العلم و الجهل، و لا منافاه بين الحكمين على ما حققناه فى علم الأصول، و عليه فوضع اليد على مال الغير بنيه التملك يوجب الضمان. فإذا انكشف الواقع فان كانت العين باقيه فلا بد من ردها الى مالكها، و إلا فلا بد من رد مثلها، أو قيمتها اليه. و يدل على ما ذكرناه حكمهم بالضمان فى مسأله تعاقب الأيدى على المال المغصوب مع الجهل بالحال، و لم يقل أحد فيها بعدم الضمان حتى صاحب المسالك (ره) و أما المسأله الثانيه:- و هى أنه إذا كان وضع اليد على المال موجبا للضمان- فهل يرتفع هذا الحكم بنيه الرد الى المالك بعد العلم بالحال أم لا؟ فيه وجهان: الضمان، كما ذهب اليه المصنف (ره). و عدمه، كما ذهب اليه السيد فى حاشيته.

و قد استدل المصنف (ره) على الضمان بما حاصله: أن أخذ الجائزه من الجائر بنيه التملك و إن كان جائزا بمقتضى الحكم الظاهرى، إلا أنه يوجب الضمان واقعا، لقاعده ضمان اليد، فإذا انكشف الخلاف- و تبدل قصد الآخذ. و بنى على حفظ المال للمالك و رده اليه- شككنا فى ارتفاع الضمان الثابت بقاعده ضمان اليد و عدمه، فنستصحب بقاءه.

و أشكل عليه السيد بأن عله الضمان و إن كانت هى الأخذ العدوانى، إلا أنها قد زالت بنيه الرد الى المالك فى مسألتنا و أمثالها، لأن اليد قد انقلبت من العدوان و الخيانه إلى الإحسان و الامانه، فيكون المال أمانه شرعيه عند

الآخذ، فلا يترتب عليه الضمان عند التلف، لأن قاعده ضمان اليد مخصصه بما دل على عدم الضمان فى الامانه، و بأن الودعى محسن، و مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ، و عليه فلا مجال لاستصحاب الضمان لعدم بقاء موضوعه و التحقيق هو ما ذكره المصنف (ره) من الضمان، و ليس الوجه فيه هو الاستصحاب، لما بنينا عليه من عدم جريانه فى الشبهات الحكميه، بل الوجه فى ذلك أن وضع اليد على مال الغير بقصد التملك عله لحدوث الضمان و بقائه، سواء تبدلت بعد ذلك بيد الامانه أم لا، لان ضمان اليد لا يرتفع إلا بحصول غايته، و هى الأداء، فما لم تتحقق الغايه لم يسقط الضمان.

و عليه فكون اليد الفعليه الحادثه يد أمانه لا تزاحم اليد السابقه المقتضيه للضمان بقاء، فان يد الأمين لا تقتضى الضمان، لا أنها تقتضى عدم الضمان، و من البديهى أن مالا اقتضاء له لا يزاحم ماله الاقتضاء، و مجرد نيه الرد الى المالك لا يرفع الضمان الثابت باليد ابتداء، كما أن الاحكام الثابته على الأشياء بعناوينها الأوليه لا تنافى الأحكام الثابته عليا بعناوينها الثانويه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۱۰

رد المأخوذ من الجائر إلى أهله

الأمر الثانى: فى رد ما أخذ من الجائر إلى أهله. و تحقيق الكلام هنا يقع فى ناحيتين:

الاولى: أن يكون المأخوذ من الجائر معلوم المالك. و الثانيه: أن يكون مجهول المالك.

أما الناحيه الاولى فلا شبهه فى وجوب رد المأخوذ منه الى مالكه المعلوم، لكونه أمانه فى يد الآخذ، و قد دلت الآيه [۱] على وجوب رد الأمانات إلى أهلها، و لا يفرق فى ذلك بين أن يكون علم الآخذ بالحال قبل وقوع المال فى يده أو بعده و إنما الكلام فى

معنى الأداء فهل هو مجرد إعلام المالك بذلك و التخليه بينه و بين ماله، أم حمله اليه و إقباضه منه.

قد يستظهر الثانى من الآيه، فإن الظاهر من رد الأمانات إلى أهلها هو الرد الحقيقى، أى حملها إليهم و إقباضها منهم و لكن المرتكز فى أذهان عامه أهل العرف، و الظاهر من ملاحظه موارد الأمانات أن المراد بأداء الأمانه إنما هو التخليه بينها و بين صاحبها، كما عليه أكثر الفقهاء.

و يؤيد ما ذكرناه، بل يدل عليه أن المودع إذا طلب من الودعى حمل الوديعه إليه ذمه العقلاء، خصوصا إذا بعد موضع أحدهما عن الآخر، و احتاج النقل الى المؤنه، بل ربما يستلزم الحمل الحرج و الضرر، و هما منفيان فى الشريعه المقدسه. فافهم.

نعم لو نقلها الودعى من بلد الإيداع إلى بلد آخر بغير داعى الحفظ، و بدون إذن المالك وجب عليه ردها الى بلد الوديعه.

و أما الناحيه الثانيه:- أعنى ما إذا كان المالك مجهولا- فيقع الكلام فيها من جهات شتى الجهه الأولى: هل يجب الفحص عن المالك أم لا؟ قد يقال بعدم الوجوب، كما احتمله المصنف، فيجوز التصدق بمجهول المالك بغير فحص عن مالكه، استنادا إلى إطلاق جمله من الروايات [۲].

---

[۱] سوره النساء آيه ۶۱ قوله تعالى: (إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمٰانٰاتِ إِلىٰ أَهْلِهٰا)

[۲] كا و يب عن ابن أبى حمزه قال: كان لى صديق من كتاب بنى أميه فقال لى:

استأذن لى على أبى عبد اللّه فاستأذنت له عليه فأذن له فلما أن دخل سلم و جلس ثم قال:

جعلت فداك انى كنت فى ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا كثيرا و أغمضت فى مطالبه؟؟؟ (ثم قال) الفتى: جعلت فداك فهل لى مخرج منه؟ قال:

إن قلت لک تفعل؟ قال: أفعل قال له فاخرج من جمیع ما اکتسبت فی دیوانهم فمن عرفت منهم رددت علیه ماله و من-

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۵۱۱

وجوب الفحص عن المالک

و قد یقال بوجوب الفحص لوجهین: الوجه الأول: الاخبار الداله علی وجوب الفحص عن المالک، فان مقتضی القاعده تقیید المطلقات بهذه الاخبار.

- لم تعرف تصدقت له و انا أضمن لک علی اللّه الجنه. الخبر ضعیف بإبراهیم بن إسحاق، و علی بن أبی حمزه البطائنی. راجع ج ۲ ئل باب ۷۶ وجوب رد المظالم إلی أهلها مما یکتسب به ص ۵۵۱. و ج ۱۰ الوافی ص ۲۵. و ج ۱ کا باب ۳۰ من المعیشه ص ۳۵۷ کا و یب. عن علی بن میمون الصائغ قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عما یکنس من التراب فأبیعه فما أصنع به؟ قال: تصدق به فإما لک و إما لأهله الحدیث. ضعیف لعلی الصائغ.

یب. عنه قال: سألته عن تراب الصواغین و أنا نبیعه؟ قال: أما تستطیع أن تستحله من صاحبه؟ قال قلت: لا إذا أخبرته اتهمنی، قال: بعه، قلت: فبأی شی ء نبیعه؟ قال:

بطعام، قلت: فأی شی ء أصنع به؟ قال: تصدق به إما لک و إما لأهله الخبر. ضعیف للصائغ المذکور، و مضمر. راجع ج ۱۰ الوافی باب ۹۷ بیع تراب الصیاغه ص ۸۵.

و ج ۱ کا باب ۱۱۶ الصرف ص ۴۰۱، و ج ۲ ئل باب ۱۵ استحباب بیع تراب الصیاغه من أحکام الصرف ص ۶۰۷. و ج ۲ التهذیب ص ۱۱۴.

و فی ج ۲ ئل باب ۱۷ اشتراط کون المبیع طلقا من أبواب عقد البیع ص ۵۷۲. عن أبی علی بن راشد قال: سألت أبا الحسن «ع» قلت: جعلت

فداك اشتريت أرضا إلى جنب ضيعتى بألفى درهم فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف؟ فقال «ع»: لا يجوز شراء الوقف و لا تدخل الغله فى مالك و ادفعها الى من وقفت عليه، قلت: لا اعرف لها ربا، قال تصدق بغلتها. مهمله بمحمد بن جعفر الرزاز.

و فى ج ۲ ئل باب ۸۴ تحريم بيع الخمر، مما يكتسب به ص ۵۵۵. عن محمد بن مسلم عن أبى عبد اللّه «ع» فى رجل ترك غلاما له فى كرم له يبيعه عنبا أو عصيرا فانطلق الغلام فعصر خمرا ثم باعه؟ قال: لا يصلح ثمنه- الى أن قال «ع»-: إن أفضل خصال هذه التى باعها الغلام أن يتصدق بثمنه. حسنه بإبراهيم. و هكذا فى روايه أخرى. و فى ج ۲ المستدرك باب ۷۸ وجوب رد المظالم إلى أهلها من جهاد النفس ص ۳۴۳. ما يدل على ذلك

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۱۲

فمنها ما ورد [۱] فى إبداع اللص دراهم أو متاعا عند مسلم، فإنه دل على أن الوديعه بمنزله اللقطه، فيعرفها الودعى حولا، فإن أصاب صاحبها ردها اليه، و إلا تصدق بها عنه و منها ما دل [۲] على وجوب الفحص عن الأجير لإيصال حقه اليه. و منها الأخبار «۱» الوارده فى وجوب تعريف اللقطه. و منها ما دل [۳] على وجوب الفحص عن رجل كان له على رجل حق ففقده الرجل المديون.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ۷ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ۱، ص: ۵۱۲

---

[۱] فى ج ۳ ئل باب ۱۸ ما يؤخذ من اللصوص يجب رده على صاحبه من اللقطه ص ۳۳۳. و ج ۲ التهذيب ص ۱۱۸. عن حفص بن غياث

قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللص مسلم هل يرد عليه؟ فقال: لا يرده فإن أمكنه أن يرده على أصحابه فعل و إلا كان فى يده بمنزله اللقطه يصيبها فيعرفها حولا فإن أصاب صاحبها ردها عليه و إلا تصدق بها فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الأجر و الغرم فان اختار الأجر فله الأجر و ان اختار الغرم غرم له و كان الأجر له. ضعيفه بقاسم بن محمد و حفص بن غياث.

[۲] عن هشام بن سالم قال: سأل حفص الأعور أبا عبد اللّه (ع) و أنا عنده جالس قال: إنه كان لأبى أجير كان يقوم فى رحاه و له عندنا دراهم و ليس له وارث؟ فقال أبو عبد اللّه (ع): تطلب له وارثا فان وجدت له وارثا و إلا فهو كسبيل مالك ثم قال:

ما عسى أن يصنع بها؟ ثم قال: توصى بها فان جاء لها طالب و إلا فهى كسبيل مالك.

موثقه بابن سماعه و غيره. الى غير ذلك من الروايات. راجع ج ۲ كا باب ۴۷ ميراث المفقود ص ۲۷۹. و ج ۱۰ الوافى باب ۵۳ المال المفقود صاحبه ص ۵۱. و ج ۲ ئل باب ۲۲ من كان عليه دين لغائب من أبواب الدين ص ۶۲۵ و ج ۳ ئل باب ۶ ميراث المعقود من أبواب ميراث الخنثى ص ۳۶۶.

[۳] فى الباب ۲۲ المذكور من ج ۲ ئل. و ج ۱۰ الوافى ص ۵۰ عن ابن وهب عن أبى عبد اللّه (ع) فى رجل كان له على رجل حق ففقده و لا يدرى أين يطلبه و لا يدرى أ حى هو

أم ميت و لا يعرف له وارثا و لا نسبا و لا ولدا؟؟ قال: اطلبه، قال: إن ذلك طال فأتصدق به؟ قال: اطلبه. صحيحه.

و فى الوافى عن عن الفقيه و قد روى فى هذا خبر آخر إن لم تجد له وارثا و علم اللّه منك الجهد فتصدق بها، مرسله.

---

(۱) راجع ج ۱۰ الوافى باب ۵۱ اللقطه ص ۴۷. و ج ۱ كا باب ۴۹ اللقطه ص ۳۶۷ و ج ۳ ئل باب ۲ وجوب تعريف اللقطه من كتابها ص ۳۳۰. و ج ۲ التهذيب ص ۱۱۶.

و منها روايه يونس بن عبد الرحمن [۱]: (قال: سئل أبو الحسن الرضا «ع» و أنا حاضر الى أن قال: فقال: رفيق كان لنا بمكه فرحل منها إلى منزله لو رحلنا الى منازلنا فلما أن صرنا فى الطريق أصبنا بعض متاعه معنا فأى شى ء نصنع به؟ قال: تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفه، قال: لسنا نعرفه و لا نعرف بلده و لا نعرف كيف نصنع؟ قال: إذا كان كذا فبعه و تصدق بثمنه، قال له: على من جعلت فداك؟ قال: على أهل الولايه). فإن قوله (ع): (إذا كان كذا فبعه و تصدق بثمنه) مترتب على اليأس من الوصول الى المالك و يدل مفهومه على عدم جواز التصدق به قبل اليأس. و هذه الروايات و إن كانت خاصه بحسب الموارد، إلاـ أن الملاك فيها هو عدم إمكان إيصال المال الى مالكه، فيتعدى منها الى مطلق مجهول المالك.

و لكن الظاهر أنها بعيده عما نحن فيه، أما ما ورد فى قضيه إيداع اللص ففيه أولا:

أنه ضعيف السند، و دعوى انجباره بعمل المشهور كما فى الجواهر دعوى غير صحيحه،

لما حققناه فى علم الأصول، و أشرنا إليه مرارا فيما تقدم من أن الشهره الفتوائيه لا تجبر ضعف الروايه. و ثانيا: أنه وارد فى قضيه خاصه، فلا وجه للتعدى منها الى غيرها.

و أما ما ورد فى تعريف اللقطه حولا، و التصدق بها بعده فهو مخصوص باللقطه، و لا يعم غيرها. و أما بقيه الروايات فهى وارده فى معلوم المالك الذى يتعذر الوصول اليه، و مورد بحثنا إنما هو مجهول المالك. و على الجمله لا نعرف وجها للتعدى عن مورد الروايات الى غيره. و دعوى اتحاد الملاک بين مواردها و بين مجهول المالک- و هو عدم الوصول الى المالک- دعوى جزافيه، إذ لا طريق لنا الى كشف ذلک.

الوجه الثانى: أن الآيه المتقدمه فى أول المسأله تقتضى وجوب الفحص عن المالک مقدمه للرد الواجب، سواء أ كانت الأمانه مالكيه، كالوديعه و العاريه و نحوهما أم شرعيه، كاللقطه و مجهول المالک، و مال السرقه و الخيانه و الغصب، و المال المأخوذ من الجائر مع العلم بكونه مغصوبا، و لكنه مقيد بالتمكن العقلى من الأداء و الفحص، لقبح التكليف بغير المقدور، و عليه فلا يجب الفحص مع عدم التمكن منه، و المطلقات المتقدمه ظاهره فى وجوب التصدق بمجهول المالک على وجه الإطلاق حتى مع التمكن من الفحص، و إذن فالنسبه بينهما هى العموم من وجه، فإن الآيه أعم من حيث المورد، لشمولها الأمانات المالكيه و الشرعيه، و أخص

---

[۱] صحيح. و فى الوافى عن الكافى بسند صحيح مثله على اختلاف فى بعض ألفاظه راجع ج ۳ ئل باب ۷ جواز الصدقه باللقطه بعد التعريف من أبواب اللقطه ص ۳۳۱.

و ج ۱۰ الوافى باب ۵۳ المال المفقود صاحبه ص ۵۱.

و ج ۲ التهذیب ص ۱۱۸.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۵۱۴

من حیث وجوب الفحص، لاختصاصها بصوره التمکن منه، و المطلقات المتقدمه أعم من جهه الفحص، لشمولها صورتی التمکن من الفحص و عدمه، و أخص من حیث المورد، لاختصاصها بمجهول المالک، فتقع المعارضه بینهما فی مجهول المالک مع التمکن من الفحص، فمقتضی الآیه هو وجوب الفحص عن المالک مع التمکن منه، و مقتضی الروایات هو جواز التصدق به قبل الفحص عنه، سواء تمکن منه أم لا، و قد حققنا فی مبحث التعادل و الترجیح من علم الأصول أنه إذا تعارض الخبر مع الکتاب معارضه العموم من وجه ترفع الید عن الخبر، و یؤخذ بعموم الکتاب أو بإطلاقه، و علیه فلا بد من الأخذ بإطلاق الآیه و الحکم بوجوب الفحص مع التمکن منه، و رفع الید عن المطلقات الظاهره فی عدم وجوبه. و مع الإغضاء عما ذکرناه، و الحکم بالتساقط یرجع الی ما دل علی حرمه التصرف فی مال الغیر بدون إذنه.

لا یجوز إعطاء مجهول المالک لمن یدعیه إلا بعد الثبوت شرعا

الجهه الثانیه: هل یجوز أو یجب إعطاء مجهول المالک لمن یدعیه بعد الفحص عن مالکه، و الیأس من العلم به استنادا الی ما دل علی سماع قول المدعی إذا لم یعارضه أحد فی دعواه، أو لا یجوز إعطاؤه إلا مع التوصیف إلحاقا له باللقطه، أو یعتبر الثبوت الشرعی، لبطلان الوجهین المتقدمین، فإنه بعد وضع الید علی مال لا یجوز دفعه إلا الی مالکه الواقعی، أو الی مالکه الشرعی، و الوجهان المذکوران لا یفیدان ذلک.

أما الوجه الأول: فیرده أن ترتیب الأثر علی دعوی المدعی إذا کانت بلا معارض إنما هو فیما لم تثبت ید علی المال، أما إذا ثبتت علی المال ید فلا تسمع دعوی

أحد عليه إلا بالطرق الشرعيه، ضروره أن ذا اليد قد اشتغلت ذمته بالمال بمجرد وضع يده عليه، فلا يخرج من عهدته إلا بإيصاله إلى مالكه، أو صرفه فيما قرره الشارع، و على هذا جرت السيره القطعيه.

على أنه لا دليل على هذه القاعده إلا روايه منصور «۱» و قد تقدم الاشكال فيها.

و أما الوجه الثاني: فيرده أن التوصيف ليس له موضوعيه لإعطاء اللقطه لمن يدعيها.

بل هو لحصول الاطمئنان بصدق المدعى فى دعواه.

و أما الاكتفاء بالتوصيف أو بالدعوى المجرده و إن لم تقارن بالتوصيف فلا دليل عليه،

---

(۱) قد تقدمت الروايه و الجواب عن الاستدلال بها فى ص ۵۰۲.

و ح فلا يترتب الأثر على توصيف المدعى إلا بعد حصول الاطمئنان بصدق دعواه.

و أما حمل فعل المسلم على الصحه فغايه ما يفيده أن لا يعامل المدعى معامله الكاذب، لا أن تترتب على دعواه آثار الواقع.

و أما الوجه الأخير فهو الموافق للتحقيق، لاشتغال ذمه ذى اليد بمجرد وضع يده على مال الغير، فلا تبرأ ذمته إلا بإيصاله إلى مالكه الواقعى أو الشرعى، و قد عرفت ذلك كله آنفا

مقدار الفحص عن المالك و كيفيته

اشاره

الجهه الثالثه: فى مقدار الفحص عن المالك، و بيان كيفيته، أما مقدار الفحص فهل يكفى فيه طبيعى الفحص عن المالك، أم يجب ذلك بمقدار يقطع الواجد أو يطمئن بعدم إمكان الوصول اليه، أو يجب الفحص عنه سنه كامله؟.

أما الوجه الأول فهو و إن كان غير بعيد فى نفسه، لكفايه الإتيان بصرف الوجود من الطبيعه فى امتثال الأمر، و لكنه بعيد عن المتفاهم العرفى و المرتكز الشرعى، على أن الأمر قد ورد بتكرار الطلب عن المالك فى روايه ابن وهب المتقدمه «۱».

و أما تقدير الفحص بالسنه

و بالأقل فلا موجب له بعد وجود الإطلاقات الوارده فی جواز التصدق بمجهول المالک أو وجوبه. علی أن تقدیره بزمان خاص دون غیره ترجیح بلا مرجح. نعم ورد تحدید التعریف بالنسبه فی جمله من روایات اللقطه و فی روایه حفص المتقدمه «۲».

إلا أنها غریبه عن مطلق مجهول المالک، أما روایات اللقطه فهی مختصه بها، فلا یجوز التعدی منها الی غیرها. و أما روایه حفص بن غیاث ففیها أولا: أنها ضعیفه السند، و غیر منجبره بشی ء کما تقدم.

و ثانیا: أنها وارده فی خصوص إیداع اللص، فلا یتعدی إلی غیره. و إن سلمنا عدم اختصاصها بموردها فإنه لا یجوز التعدی عنه إلا الی خصوص إیداع الغاصب، أو الی کل ما یؤخذ منه و لو بغیر عنوان الودیعه، و أما التعدی عن موردها الی مطلق مجهول المالک فلا وجه له أصلا.

---

(۱) ص ۵۱۲.

(۲) ص ۵۱۲.

تنبیه

قد ذکرنا أنه ورد فی جمله من روایات اللقطه وجوب التعریف بها سنه کامله، و قد أفیدت ههنا أمور ثلاثه، الأول: ما ذکره السید فی حاشیته من أن تحدید الفحص بالسنه تحدید للمنتهی، بمعنی أنه لا یجب الفحص أکثر من سنه و إن لم یحصل الیأس من وجدان المالک، و علیه فلو حصل الیأس من الأول، أو فی أثناء التعریف لم یجب الفحص.

الوجه الثانی: أن المناط فی تعریف اللقطه إنما هو حصول الیأس عن الوصول الی المالک. و أما التحدید بالسنه فمحمول علی الغالب، لحصول الیأس عن الوصول الی المالک بعد السنه غالبا.

الوجه الثالث: أن التحدید بالسنه أمر تعبدی، فلا بد من العمل به سواء حصل الیأس عن الظفر بالمالک قبل مضی السنه أم بعده.

أما الأول و

الثانی فلا وجه لهما، إذ لا مجوز لرفع الید عن الروایه الظاهره فی اعتبار السنه فی تعریف اللقطه. و إذن فیتعین الوجه الثالث، سواء حصل الاطمئنان بالیأس عن الظفر بالمالک قبل مضی السنه أم بعده، فإن الاطمئنان حجه عقلائیه فیما إذا لم تقم أماره شرعیه علی خلافه. و قد عرفت أن الشارع قد اعتبر السنه فی وجوب الفحص عن مالک اللقطه.

ثم إنه قد ذکر فی بعض الروایات [١] أن اللقطه یعرف بها ثلاثه أیام، و ظاهره المعارضه مع الروایات الداله علی اعتبار السنه، و لکن لا بد من جمله إما علی صوره الیأس عن المالک أو علی جواز التصدق به مع الالتزام بالمال، و وجوب التعریف به الی سنه، فإذا مضت السنه و لم یجد المالک سقط الضمان عنه. و یمکن أن یقال: إن تعریفها ثلاثه أیام مقدمه للتصدیق و وجوب التعریف إلی سنه کامله مقدمه لجواز التملک. علی أن ما دل علی کفایه ثلاثه أیام فی التعریف ضعیف السند.

---

[١] کروایه أبان بن تغلب. و لکنها ضعیفه السند بمحمد ابن موسی الهمدانی، راجع ج ١٠ الوافی باب ٥١ اللقطه ص ۴٩. و ج ٣ ئل باب ٢ وجوب تعریف اللقطه سنه من أبواب اللقطه ص ٣٣٠.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ١، ص: ٥١٧

ان اجره الفحص عن المالک هل هی علی ذی الید أو علی المالک؟

الجهه الرابعه: إذا احتاج الفحص عن المالک الی بذل أجره فهل هی علی من وضع یده علی مجهول المالک، أو علی المالک؟ قال المصنف: (لو احتاج الفحص الی بذل کأجره دلال صائح علیه فالظاهر عدم وجوبه علی الواجد، بل یتولاه الحاکم ولایه عن صاحبه، و یخرج عن العین أجره الدلال، ثم یتصدق الباقی إن لم یوجد صاحبه، و یحتمل وجوبه علیه، لمتوقف الواجب

عليه).

و تحقيق المسأله أن الاستيلاء على مجهول المالك قد يستند إلى أسباب غير شرعيه: بأن يأخذ أحد أموال الناس بغير سبب شرعى، كالغصب و السرقه و الخيانه و نحوها ثم يندم، و لكن لا يقدر على إيصاله إلى ملاكه. و قد يستند الى وجه شرعى، كأخذ المال من السارق، أو الجائر، أو الصبى الذى لا يعرف له ولى، و كأخذ المال المشرف على التلف، و كاللقطه و نحوها. فإن أخذ المال فى جميع هذه الموارد لحفظه لمالكه و إيصاله إليه جائز من جهه الحسبه.

أما الصوره الاولى فلا شبهه فى أن مؤنه الفحص على الغاصب، لوجوب رد المغصوب الى مالكه و إن توقف ذلك على بذل الأجره. و دعوى أن إيجاب أجره الفحص على ذى اليد ضرر عليه، و هو منفى فى الشريعه دعوى جزافيه، لأن حديث نفى الضرر إنما ورد فى مقام الامتنان، و من الضرورى أن كون مؤنه الفحص على المالك على خلاف الامتنان فلا يكون مشمولا للحديث. و حيث إن الغاصب وضع يده على مال الغير بسوء اختياره على سبيل الظلم و العدوان فان الشارع يلزمه رغما لأنفه برد المغصوب الى مالكه حتى مع الاحتياج الى بذل الأجره. و قد ورد فى بعض الروايات [۱] أنه لو غصب أحد حجرا و وضعه فى أساس البناء فإنه يجب عليه رده الى مالكه و إن توقف ذلك على هدم البناء و تضرر الغاصب و من هنا اشتهر أن الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال.

و أما الصوره الثانيه- و هى أن يستند الاستيلاء على مجهول المالك الى سبب شرعى- فالظاهر أن مؤنه الفحص على المالك، بمعنى أن الواحد يصرفها من كيسه عن المالك، فإذا

---

[۱] فى ج ۳

ئل باب ۱ وجوب رد المغصوب الى مالكه من أبواب الغصب ص ۳۲۵.

عن نهج البلاغه قال أمیر المؤمنین «ع»: الحجر الغصب فی الدار رهن علی خرابها. مرسله

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۵۱۸

وجده أخذها منه، و إلا فمن المال الذی فی یده. و الوجه فیه أن یده ید أمانه و إحسان و مٰا عَلَی الْمُحْسِنِینَ مِنْ سَبِیلٍ. علی أن کون اجره الفحص علی الواجد ضرر علیه، و هو منفی و لا یقاس ذلک بالصوره الأولی، فإن الید فیها کانت ید عدوان، لا ید أمانه و إحسان کما عرفت.

لا یقال: إن الفحص عن المالک واجب علی الواجد، و من الواضح أن إعطاء و الأجره من مقدماته، فتحسب علیه.

فإنه یقال: الفحص واجب علی الواجد، و مقدمته طبیعی بذل المال، سواء کان من کیسه، أم من کیس المالک. و إذن فلا یتعین البذل علی الواجد إلا بدلیل خاص، و هو منفی فی المقام، و علیه فإذا بذل الواجد اجره الفحص من کیسه رجع علی المالک مع الإمکان و إلا أخذها من المال الذی هو تحت یده، و إن امتنع الواجد من بذل اجره الفحص رجع الی الحاکم الشرعی، فیعطیها من بیت المال، أو من مجهول المالک.

هذا مع ان دلیل المقدمیه المذکور لو تم فإنما یتم فیما لو کان الفحص یتوقف دائما علی بذل المال، مع أنه لیس کذلک، بل هو أمر قد یکون، و قد لا یکون، و علیه فإذا توقف الفحص علی بذل المال ارتفع وجوبه عن الواجد بدلیل نفی الضرر، کسائر التکالیف الضرریه التی ترتفع به.

هذا کله إذا لم تقم قرینه علی عدم رضاء المالک بأخذ ماله و حفظه له، و إلا فلا یجوز لأحد ان

يضع يده عليه، و يحفظه لمالكه، لأن الناس مسلطون على أموالهم.

مصرف مجهول المالک

الأمر الثالث: ما هو مصرف مجهول المالک؟ فهل يتصدق به، أو يحفظه الواجد ما دام حيا لمالكه، و يوصى به بعد مماته، أو يتملكه، أو يعطيه للحاكم الشرعى، أو هو للإمام «ع»؟؟

وجوه: الأول: ان يكون ذلک للإمام، لقوله «ع» فى روايه بن أبى يزيد «۱»: (و اللّه ماله صاحب غيرى).

و فيه أولا- أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أنها وردت فى قضيه شخصيه، فلا تكون مستندا لكبرى كليه، إذ من المحتمل ان يكون المال فى تلک الواقعه مفقودا من

---

(۱) راجع ج ۱۰ الوافى باب ۵۱ اللقطه ص ۴۸. و ج ۳ ئل باب ۷ جواز الصدقه باللقطه من أبوابها ص ۳۳۱. و ج ۱ كا باب ۴۹ اللقطه من المعيشه ص ۳۶۷

الإمام نفسه. فيكون حلفه «ع» فى محله، لكون المال له واقعا. و أما أمره (ع) بتقسيم ذلک المال فلعله دفع للتهمه عن نفسه، أو إحسان منه الى الفقراء. و يحتمل أن يكون حلفه على ان المال له، لعلمه بموت مالكه، و أنه لم يترک وارثا غير الامام، و يحتمل ان يكون المال المذكور من صفو دار الحرب الذى هو خاص للإمام (ع)، و من الواضح انه مع هذه الاحتمالات لا يبقى مجال للاستدلال بهذه الروايه على المقصود.

الوجه الثانى: ان يكون مجهول المالک لمن وضع يده عليه، لقوله (ع) فى صحيحه على بن مهزيار «۱» التى تبين موارد الخمس: (و مثل مال يؤخذ و لا يعرف له صاحب).

و قد استظهر هذا الرأى من الروايه المذكوره المحقق الهمدانى، بل ذكر المحقق الايروانى أن (هذه الصحيحه صريحه فى جواز

تملک مجهول المالک بعد إخراج الخمس).

و فيه أولا: ان هذه الروايه وارده فى بيان موارد الخمس على نحو القضيه الحقيقيه، فيكون مفادها انه كلما تحقق شى ء من تلک الموارد وجب فيه الخمس. و عليه فلا دلاله فيها على جواز تملک مجهول المالک لکى يتمسک بإطلاقها، نعم لا ننکر دلالتها على وجوب إخراج الخمس فيما جاز فيه تملک المجهول المالک کباب اللقطه. فقد دلت الروايات الکثيره المذکوره فى أبواب اللقطه على ان واجدها مخير بين تملکها، و بين التصدق بها عن مالکها بعد ان يعرف بها سنه واحده.

و من هذا القبيل ما ورد فى بعض الروايات «٢» من انه إذا وجد المشترى مالا فى بطن حيوان اشتراه من شخص، فإنه يرجع فى ذلک المال إلى البائع، و إذا لم يدعه لنفسه تملکه المشترى، و اعطى خمسه، و کذلک ما ورد فى جمله من الأحاديث «٣» من انه إذا وجد مالا فى بطن سمک اشتراه من الصياد فإنه يتملکه و يعطى خمسه من غير مراجعه إلى المالک.

و ثانيا: انا إذا لو سلمنا کون الروايه فى مقام البيان من هذه الجهه أيضا فلا نسلم کونها صريحه فى جواز تملک مجهول المالک بعد إخراج خمسه، و إنما هى مطلقه بالنسبه إليه، فتقيد بالروايات الداله على لزوم التصدق بمجهول المالک.

الوجه الثالث: انه يجوز للواجد ان يعمل فى مجهول المالک، و يخرجه صدقه قليلا قليلا

---

(١) راجع ج ٢ ئل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنه السنه من کتاب الخمس ص ٦١.

(٢) راجع ج ٣ ئل باب ٩ من أبواب اللقطه ص ٣٣١. و ج ١٠ الوافى باب ٥١ اللقطه ص ٤٨. و ج ١ کا باب ٤٩ اللقطه

من المعيشه ص ۳۶۷.

(۳) راجع ج ۳ ئل باب ۱۰ من وجد مالا فی جوف سمکه من اللقطه ص ۳۳۲.

حتی یخرج، و یدل علیه بعض الأحادیث [۱].

و فیه انه لا دلاله فی هذه الروایه علی جریان الحکم المذکور فی مجهول المالک، فمن المحتمل ان صاحب المال قد مات، و لم یترک وارثا غیر الإمام، فانتقل میراثه الیه، و أنه (ع) بما هو وارث و مالک أجاز لصاحب الخان ان یتصرف فی ذلک المال، و یتصدق به قلیلا قلیلا حتی یخرج، و احتمال وجود وارث له غیر الأب و الأم مدفوع بالأصل.

و جریانه فی الشبهات الموضوعیه غیر محتاج الی فحص، و أما احتمال وجود الأب و الأم فلعله کان مقطوع العدم، لمضی مده لا یحتمل بقاؤهما فیها، و لذا لم یأمر الإمام (ع) بالفحص عنهما، و یؤید ما ذکرناه قول السائل فی هذه الروایه: (و لم أعرف له ورثه) فإن ظاهر هذه العباره أنه تفحص عن الوارث، و لم یجده فافهم. و مع الإغضاء عما ذکرناه و تسلیم دلالتها علی المقصود فالنسبه بینها، و بین الروایات الداله علی التصدق بمجهول المالک هی العمومات المطلق، فلا بد من تقییدها بهذه الروایات.

لا یقال: إن هذه الروایه تنافی روایه الهیثم [۲] صاحب الفندق الداله علی عدم جواز التصرف فی مال مات عنه صاحبه.

فإنه یقال: لا- منافاه بینهما، فان الظاهر من هذه الروایه أن صاحب الفندق لم یفحص عن ورثه المیت، و هذا بخلاف الروایه الأولی، فإنک قد عرفت ظهورها فی أن السائل تفحص عن الورثه، و لم یصل إلیهم، فمورد کل من الخبرین غیر مورد الآخر. و الذی یسهل الخطب أن کلتا الروایتین

مجهوله.

---

[۱] کا عن یونس عن نصر بن حبیب صاحب الخان قال: کتبت الی عبد صالح «ع» قد وقعت عندی مائتا درهم و أربعه دراهم و أنا صاحب فندق و مات صاحبها و لم أعرف له ورثه فرأیک فی إعلامی حالها و ما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعا؟ فکتب: اعمل فیها و أخرجها صدقه قلیلا قلیلا حتی تخرج. مجهوله لنصر. راجع ج ۲ کا باب ۴۷ میراث المفقود من الموارث ص ۲۷۹. و ج ۱۰ الوافی باب ۵۳ المال المفقود صاحبه ص ۵۰.

و ج ۳ ئل باب ۶ حکم میراث المفقود من أبواب میراث الخنثی و ما أشبهه ص ۳۶۶.

[۲] فی المصادر المذکوره عن الهیثم أبی روح صاحب الخان قال: کتبت الی عبد صالح «ع»: انی أتقبل الفنادق فنزل عندی رجل فیموت فجأه لا- أعرفه و لا- أعرف بلاده و لا- ورثته فیبقی المال عندی کیف أصنع به و لمن ذلک المال؟؟ فکتب «ع»: اترکه علی حاله. مجهوله بهیثم.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۵۲۱

الوجه الرابع: انه یجب حفظ مجهول المالک لمالکه، و الإیصاء به عند الوفاه للروایات «۱» الوارده فی مستأجر فقد أجیره، و لم یقدر علی إیصال حقه الیه.

و یرد علیه أولا- أن هذه الروایات إنما وردت فی معلوم المالک الذی لا یمکن الوصول الیه، فلا صله لها بمجهول المالک. و دعوی أن الملاک بین الموردین واحد- و هو تعذر إیصال المال الی مالکه- دعوی جزافیه، فإنه لا طریق لنا الی کشف هذا الملاک کما عرفت.

و ثانیا: أنها وردت فی الحق الکلی الثابت فی الذمه، و هو لیس فی معرض التلف لکی یخاف علیه من بقائه، و کلامنا فی العین الخارجیه.

و ثالثا: أنها

وردت فی قضیه شخصیه، فلا یمکن التعدی عن موردها الی غیرها.

و إذن فلا دلاله فیها علی وجوب حفظ مجهول المالک لصاحبه و لو بالإیصاء به. نعم لا بأس بالالتزام بذلک قبل الیأس عن الوصول الی المالک.

لا یقال: إن التصرف فی مال الغیر حرام مطلقا، فیکون الأمر بالتصدق بمجهول المالک قد وقع بعد الحظر، فلا یدل علی الوجوب. و علیه فلا مانع من کون الواجد مخیرا بین التصدق به، و بین حفظه لصاحبه و لو بالإیصاء به عند الموت.

فإنه یقال: المیزان فی ورود الأمر مورد توهم الحظر هو ان یتعلق الأمر بعنوان تعلق به النهی، أو کان معرضا له کالصید الذی نهی عنه فی الإحرام، و أمر به بعد الإحلال و ما نحن فیه لیس کذلک، فإن النهی قد تعلق بالتصرف فی أموال الناس بدون إذنهم، و الأمر قد تعلق بالتصدق بمجهول المالک بعد الفحص و الیأس من الظفر بصاحبه، فلا یرتبط أحد الأمرین بالآخر.

و لئن سلمنا ذلک فی الروایات التی وقع السؤال فیها ابتداء عن الصدقه فهو لا یجری فی روایه ابن أبی حمزه التی وردت فی قصه الفتی الذی کان من کتاب بنی أمیه، فإنها صریحه فی عدم ورود الأمر بالتصدق فی مقام توهم الحظر، إذ الفتی انما طلب التخلص عما اشتغلت به ذمته من أموال الناس، فأجاب الإمام (ع) بقوله فاخرج من جمیع ما اکتسبت من دیوانهم فمن عرفت منهم ردت علیه ماله و من لم تعرف تصدقت به). و لکن قد عرفت انها ضعیفه السند.

الوجه الخامس: وجوب التصدق بمجهول المالک، و هذا الوجه هو الموافق للتحقیق، و تدل علیه المطلقات المتقدمه، بل الروایات الخاصه الوارده فی موارد عدیده التی تقدمت الإشاره إلیها

آنفا. لأنها و إن وردت فى المال المفقود صاحبه إلا انها تدل على ثبوت

---

(۱) قد تقدمت الإشاره إلى مصادرها فى ص ۵۱۲.

التصدق بمجهول المالك بالأولويه القطعيه. و لا بد من تقييدها باليأس عن الوصول الى المالك فقد عرفت فيما سبق ان مقتضى الآيه وجوب رد الأمانه إلى أهلها مع التمكن منه.

و أما صوره اليأس عن الظفر بالمالك فلا تكون مشموله للآيه، بل تبقى تحت الروايات المذكوره.

الوجه السادس: وجوب دفعه الى الحاكم، فإنه ولى الغائب، و قد استقربه المصنف (ره) و لكن قد عرفت أن الروايات المتقدمه ظاهره فى أن من وضع يده على مجهول المالك ابتداء وجب عليه التصدق به، و إذا تصرف فيه تصرفا آخر و لو بدفعه الى الحاكم ضمنه. و دعوى أن الحاكم ولى الغائب دعوى غير صحيحه، لأن ولايته على الغائب إنما هى من جهه الحسبه، فلا بد من الاقتصار فيها على المورد المتيقن، و هو ما إذا لم يكن له ولى آخر غير الحاكم و قد عرفت أن الروايات المتقدمه قد أثبت ولايه مجهول المالك لمن وضع يده عليه، فلا تصل النوبه إلى غيره، كما أنه لا تثبت للحاكم ولايه على اليتيم مع وجود الجد له.

لا يقال: يجب دفع مجهول المالك الى الحاكم من حيث إن مصرفه الفقراء و المساكين، و من الواضح أن الحاكم وليهم. أو من حيث إنه أعرف بموارده من وضع يده عليه.

فإنه يقال: أما الاحتمال الأول فلا دليل عليه خصوصا مع ما عرفت من دلاله الروايات هنا على ثبوت الولايه للواجد. و أما الاحتمال الثانى فإن كان المراد أن الحاكم أعرف بمصرف مجهول المالك من حيث الشبهه الحكميه فهو

مسلم، لأن ذلک وظیفه العالم، إلا أن ذلک لا یدل علی وجوب دفعه الیه، بل الواجب علی العامی أن یسأل العالم عن حکم الواقعه، و یعمل علی طبق ما أفتی به. و إن کان المراد کونه أعرف من حیث الشبهه الموضوعیه فهو ممنوع، إذ قد یکون الواجد أعرف به لکثره معاشرته للفقراء، و اطلاعه علی أحوالهم. و کما لا یجب دفع مجهول المالک الی الحاکم، فکذلک لا یجب تحصیل الإجازه منه فی إیصاله إلی موارده، لإطلاق الروایات المتقدمه. نعم الأولی اختیار أحد الأمرین، لوجود القائل بوجوبه. لکن لا بد و أن یکون الدفع الی الحاکم بعنوان أنه یوصله الی موارده، و إلا ضمنهم الواجد کما عرفت.

و قد یتوهم وجود الفرق بین الحق الکلی، فیجب إما دفعه الی الحاکم، و إما تحصیل الإذن منه فی التصدق به عن المالک، لأن الکلی لا یتعین إلا بإذن المالک أو ولیه، و بین الحق الشخصی، فلا یجب فیه ذلک، لتعینه فی نفسه.

و لکنه توهم فاسد، لأن مقتضی الإطلاقات المتقدمه هو عدم الفرق بینهما، و أن الولایه لمن علیه الحق علی وجه الإطلاق.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۵۲۳

قوله ثم إن حکم تعذر الإیصال إلی المالک.

أقول: المال الذی لا یمکن إیصاله الی صاحبه قد یکون مجهول المالک من جمیع الجهات، و هو مورد المطلقات المتقدمه «۱»، و قد یکون معلوم المالک مع کونه مشتبها بین أفراد غیر محصورین. و هو أیضا مورد روایات اخری قد تقدمت «۲» و حکم کلا القسمین قد تقدم مفصلا. و قد یکون المالک معلوما من جمیع الجهات. و لکن یتعذر إیصال المال الیه لمانع خارجی، فأن یکون المالک فی سجن، أو مکان بعید یتعذر الوصول

اليه. و يجرى عليه حكم القسم الثانى، للروايات المتقدمه أيضا، لأن المستفاد منها أن المناط فى ذلك إنما هو تعذر إيصال المال الى مالكه.

قوله ثم إن مستحق هذه الصدقه هو الفقير.

أقول: حكى عن صاحب الجواهر جواز التصدق بمجهول المالك على الفقراء و غيرهم عملا بإطلاق الروايات المتقدمه. و بهذا المناط جواز إعطاء مال الإمام «ع» للفقراء و الأغنياء، بدعوى أن الإمام و إن كان معلوما إلا أنه يتعذر إيصال ماله اليه، للعوارض الخارجيه. و قد عرفت أن حكمه حكم مجهول المالك.

و فيه أولا: أن المتبادر من مفهوم الصدقه و إطلاق الأمر بها أنه لا يجوز إعطاؤها للأغنياء، كما ذهب اليه المصنف.

و ثانيا: أن قوله تعالى «۳»: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ) قد بين مصرف الصدقات و لم يجعل الغنى من ذلك، فيكون خارجا عن حدود أخبار التصدق موضوعا.

ثم إن وجوب التصدق بمجهول المالك إنما هو مع عدم التمكن من تحصيل رضى المالك بصرف ماله فى مورد خاص، و إلا فلا تصل النوبه إلى التصدق به. و عليه فلا وجه لقياس مال الإمام «ع» بمجهول المالك، لأنا نقطع برضاء الإمام بإعطاء ماله لأهل العلم و الجهات التى توجب ترويج الدين، و مع ذلك لا يمكن صرفه فيما نشك فى رضاه.

قوله و فى جواز إعطائها للهاشمى قولان.

أقول: لا دليل على حرمه مطلق الصدقات على الهاشميين، و إنما تحرم عليهم الصدقه الخاصه، أعنى زكاه المال و البدن، و لا يبعد أن تحرم عليهم أيضا الصدقات التى تعطى لدفع البلاء ورد القضاء، فان فى ذلك مذله و مهانه لا تناسب الذريه الطاهره. و من هنا كانت زينب الكبرى عليها السلام تأخذ الطعام من أطفال أبى عبد اللّه «ع» و

ترمیه الی أهل الکوفه و تقول: ویلکم یا أهل الکوفه إن الصدقه علینا حرام. و علیه فلا بأس بالتصدق بمجهول المالک علی الهاشمیین، لکونه خارجا عن

---

(۱) ص ۵۱۰.

(۲) ص ۵۱۲.

(۳) سوره التوبه، آیه: ۶۰.

القسمین المذکورین. و یضاف الی ما ذکرناه أن قوله «ع» فی روایه ابن أبی یزید المتقدمه «۱» قسم بین إخوانک). یقتضی عدم الفرق بین الهاشمی و غیره. و أما الصدقه التی تحرم علی بنی هاشم فهی الصدقه الخاصه، أعنی بها الزکاه المفروضه.

التصدق بمجهول المالک لا یوجب الضمان

قوله ثم إن فی الضمان لو ظهر المالک.

أقول: هل یضمن مجهول المالک لصاحبه إذا ظهر بعد التصدق به أم لا؟ فیه وجوه، ثالثها: التفصیل بین ما إذا طلب المالک ماله من المتصدق فیضمن له، و بین ما إذا لم یطلبه فلا ضمان. و رابعها: التفصیل بین ما یکون المال مسبوقا بالید العادیه، فیحکم بالضمان، و بین عدمه، فیحکم بعدمه.

و قبل التعرض للوجوه المذکوره لا بأس بالإشاره إلی الفرق بین اللقطه و مجهول المالک.

فنقول: الفارق بین مجهول المالک و اللقطه جهات کثیره، و نحن نشیر هنا الی جهتین منها:

الاولی: أنه یجوز للملتقط أن یقصد حین الالتقاط تملک المال بعد انتهاء مده الفحص عن المالک. و قد دلت الروایات الکثیره المذکوره فی أبواب اللقطه علی أن آخذ اللقطه یعرفها سنه فان جاء لها طالب، و إلا فهی کسبیل ماله. و لا یجوز ذلک فی مجهول المالک، فقد عرفت: أنه لا یجوز أخذه ابتداء إلا بنیه الإحسان إلی المالک بحفظه له و إیصاله إلیه، ثم یتصدق به عن مالکه بعد التعریف. و من هنا یتجلی لک أنه لا یجوز أخذ المغصوب من الغاصب إلا بنیه الرد

الی المالک.

الثانیه: أن اللاقط إذا تملک اللقطه بعد التعریف، أو تصدق بها عن مالکها ضـمنها له مع المطالبه بها، للروایات الکثیره المذکوره أیضا فی أبواب اللقطه الداله علی ذلک. أما مجهول المالک فقد عرفت أن فیه وجوها شتی تقدمت الإشاره إلیها.

إذا عرفت ذلـک فـاعلم أن الکلام هنـا یقع فی مقـامین، الأول: أن تکون الیـد الموضوعه علی مجهول المالک ابتـداء یـد أمانه. الثانی: أن تکون هذه الید مسبوقه بالضمان، ثم تنقلب الی ید أمانه و إحسان، کمن أخذه بنیه التملک، ثم نوی بعد ذلک حفظه لمالکه، و کمن غصبه من المالک، ثم تاب، و عزم علی إیصاله الیه، و لم یتمکن من ذلک، لفقد المالک، أو لکونه مجهولا بین أشخاص غیر محصورین.

أما المقام الأول فالظاهر هو عدم الضمان فیها، و لیس ذلک من جهه أن الشارع قد أذن

---

(۱) ص ۵۱۸.

فی التصـدق بمجهول المالـک، و هو ینافی الحکم بالضـمان، لأن إذن الشارع فی التصرف بمال الغیر یرفع حرمته التکلیفیه، و لا ینافی ذلک ضـمانه. بل من جهه أن دلیل الضـمان هو أحد الأمور الثلاثه: إما قاعده ضـمان الید، و إما قاعده الإتلاف، و إما قیام دلیل خاص علیه.

أما الأولی فهی منتفیه هنا قطعا، إذ المفروض أن الید کانت ید أمانه و إحسان، و مٰا عَلَی الْمُحْسِنِینَ مِنْ سَبِیلٍ.

و أما قاعـده الإتلاف فهی مردوده لوجوه عدیده، الأول: أنها لیست بروایه لکی یتمسک بها و إنما هی قاعده متصـیده من موارد شـتی. فلا یمکن التمسـک بهـا فی غیر المـوارد المسـلمه. الثـانیه: أن الإتلاـف إنمـا یقتضـی الضـمان إذا لم یکن التصـرف لنفع المالک، و إلا فلا یوجب الضمان، و من هنا إذا أشرف

أحد على الهلكه، و توقف إنجاؤه منها على بذل مقدار من ماله فان ذلك يكون واجبا من غير ضمان. الثالث: أن التصدق بمجهول المالک لو کان موجبا للضمان ببدله لکان البدل أيضا مجهول المالک و مشمولا لما دل على وجوب التصدق به و هکذا، فيلزم التسلسل، و من الضرورى أن ذلک مقطوع العدم.

و أما الدليل الخاص فلم نجد فى المقام ما يدل على الضمان إلا روايه حفص المتقدمه الوارده فى إيداع اللص، فإنها ظاهره فى أن التصدق بالوديعه التى هى بمنزله اللقطه يوجب الضمان مع مطالبه المالک، إلا أنها ضعيفه السند، و وارده فى قضيه شخصيه، فلا يمكن التعدى منها الى غيرها، كما عرفته سابقا.

و الحاصل أن التصدق بمجهول المالک لا يوجب الضمان. على أن الإطلاقات الداله على وجوب التصدق به بعد التعريف تقتضى عدم الضمان. و مع الشک فى الإطلاق يرجع الى البراءه.

و أما المقام الثانى- أعنى ما إذا كانت يد الأمانه مسبوقه بالضمان- فقد يقال: إن اليد الموضوعه ابتداء على مجهول المالک حيث كانت يد ضمان، كما هو المفروض فتكون موجبه للضمان بقاء أيضا ما لم تؤد، لما ذكرناه سابقا من أن الشارع قد جعل ضمان اليد منوطا بالأداء، فما لم تتحقق الغايه لم يسقط الضمان. و عرفت أيضا أن نيه الرد الى المالک و إن كانت توجب صيروره اليد يد أمانه، إلا أنه هذه اليد لا توجب ضمانا، لا أنها لا تقتضى عدم الضمان. و واضح أن مالا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء.

و لكن يرد عليه أولا: ما عرفته آنفا من أن التصدق بمجهول المالک لو كان موجبا للضمان للزم منه التسلسل فيكون ذلک تخصيصا عقليا لقاعده ضمان اليد. و

ثانيا: أن روايه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۲۶

ابن أبى حمزه المتقدمه «۱» كالصريحه فى عدم الضمان، فان الفتى قد طلب المخرج عما أخذه من أموال الناس، فأجابه الإمام «ع» بالتصدق بجميع ما تحت يده، و ضمن له بذلك الجنه، و لو كان التصدق به موجبا للضمان لما جعله الامام مخرجا له عن ظلامته، و قد جعل اللّه التصدق بمجهول المالك وسيله للتوبه و سببا لفراغ الذمه تسهيلا للأمر على الغاصبين التائبين و لكن الروايه ضعيفه السند.

و يدل على عدم الضمان أيضا إطلاق الروايات المتقدمه- كروايه ابن أبى حمزه و غيرها- الآمره بالتصدق بمجهول المالك، و لا فرق فى ذلك بين ما كان مجهول المالك عينا خارجيه أو دينا ثابتا فى الذمه، فإن الدين و ان كان كليا فى الذمه، إلا أنه يتشخص بالتصدق، و تبرأ به ذمه المديون. و توهم أن نفوذ التصدق يتوقف على إذن المالك، توهم فاسد، لإطلاق تلك الروايات المتقدمه، ثم إنه لا يجوز للمالك أن يرجع على الفقير لو كانت العين باقيه عنده، لأن آخذ الصدقه هو اللّه، و ما كان للّه لا يرجع.

و على الجمله لا يجرى على مجهول المالك حكم اللقطه لعدم الدليل عليه، إلا فى إيداع اللص و قد عرفت أن النص الوارد فيه ضعيف السند، و وارد فى قضيه شخصيه.

و من جميع ما ذكرناه ظهر ضعف ما ذهب اليه المصنف من أن الأوجه هو الضمان مطلقا (إما تحكيما للاستصحاب حيث يعارض البراءه و لو بضميمه عدم القول بالفصل، و إما للمرسله المتقدمه عن ئر) و هى ما روى من أنه بمنزله اللقطه (و إما لاستفاده ذلك من خبر الوديعه).

و وجه الضعف أنه لا موضوع للأصل

بعد أمر الشارع بالتصدق بمجهول المالک، و أنک قد عرفت أنه لا دلیل علی الضمان فیما کانت الید مسبوقه به فضلا عن إثباته فی مطلق مجهول المالک بعدم القول بالفصل. و أما استفاده حکم المسأله مما ورد فی إیداع اللص فقد عرفت جوابه. و أما مرسله السرائر فهی غیر قابله للاعتماد علیها. علی أن من المظنون أنها بعینها روایه حفص الوارده فی إیداع اللص. فیتوجه علیه ما وجهناه علی الاستدلال بهذه الروایه

قوله ثم الضمان هل یثبت بمجرد التصدق)

، أقول: قد ظهر مما تقدم أن التصدق بمجهول المالک لا یوجب الضمان. فإذا أغمضنا النظر عن ذلک و قلنا بالضمان، أو ثبت ذلک بدلیل خاص کما فی اللقطه فهل یحکم بثبوته من حین الأخذ، أو من حین التصدق، أو من حین مطالبه المالک بماله و عدم رضاه بالتصدق؟ وجوه.

و التحقیق أن یقال: إن الحکم بالضمان ان کان لقاعده الضمان بالإتلاف فاللازم هو الحکم

---

(۱) فی ص ۵۱۰ الوارده فی قصه الفتی الذی کان من کتاب بنی أمیه.

بثبوته من حین التصدق، إلا أنک قد عرفت آنفا أن القاعده لا تشمل المقام. و ان کان مدرک الضمان هو ما ورد فی اللقطه من أن المالک إذا جاء و طلب ماله فله الغرم، أو الرضا بالأجر فاللازم هو ثبوته من حین مطالبه المالک. و ان کان مدرک الضمان هو قاعده ضمان الید فاللازم ثبوته من حین الأخذ إذا کانت الید الموضوعه علیه ید ضمان.

قوله و لو مات المالک.

أقول: توضیح المقام أن الکلام قد یقع فی موت المالک، و قد یقع فی موت المتصدق. و علی الأول فقد یکون موت المالک بعد التصدق، و

قد يكون قبل التصدق، فإذا كان التصدق بعد موت المالك فإذا جاء الوارث، و لم يرض بالتصدق خيره المتصدق بين الغرم و الأجر، لقوله (ع) فى روايه حفص المتقدمه فى البحث عن رد المأخوذ من الظالم إلى أهله: (فإن جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الأجر و الغرم).

و ان كان التصدق قبل موت المالك فإنه لا شى ء للورثه إذا المالك لم يبق حيا بعد التصدق حتى يتخير بين الغرم و الأجر، و الورثه ليسوا بملاك حتى يجرى فيهم هذا الحكم.

لا- يقال: إذا وجد المالك بعد التصدق كان مخيرا بين الغلام و الأجر، فيكون هذا حقا من حقوقه، فإذا مات انتقل إلى الورثه، لأن ما تركه الميت لوارثه.

فإنه يقال: لا دليل على أن كل حق يقبل النقل و الانتقال أو الإسقاط، إلا فى موارد خاصه، و مع الشك فى ذلك فالأصل عدمه.

و أما إذا مات المتصدق ثم وجد المالك فالظاهر من قوله (ع): (خيره بين الأجر و الغرم). أنه لا شى ء للمالك ح إذ لا وجود للمتصدق حتى يخير المالك بين الأمرين.

نعم يمكن أن يقال: بخروج الغرامه من تركته، لا-ن ضمان الصدقه من الحقوق الماليه اللازمه عليه بفعله، و لا غرامه فى ذلك فقد ثبت نظيره فى الفقه كثيرا كما إذا رمى أحد رجلا- بحجر و مات الرامى قبل وصول الحجر، ثم أصاب الحجر الرجل فقتله، فإن ديه المقتول تؤخذ من تركه القاتل، لاستناد القتل اليه. بل قد يملك الميت من جهه إيجاده سبب الملك قبل موته، كما إذا نصب شبكه، و وقع فيها السمك بعد موته، فإنه يكون من تركته.

قوله و لو دفعه الى الحاكم فتصدق به بعد اليأس.

أقول: ظاهر كلام المصنف أن دفع المال

الی الحاکم إن کان بعنوان کونه وکیل الغائب، أو ولیه فلا ضمان علی الدافع لأن دفعه الی الولی، أو الوکیل کدفعه الی نفس الأصیل. و ان کان دفعه الیه بعنوان أنه کبقیه الناس فلا تبرأ ذمته بذلک.

و تحقیق الکلام هنا یکون فی جهتین، الاولی: هل للحاکم ولایه علی الغائب أم لا؟

الثانیه: إذا ثبت للحاکم ولایه علی الغائب فهل یعتبر قصد هذا العنوان فی دفع مال الغائب إلیه

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۵۲۸

أم لا؟ أما الجهه الأولی فهی ممنوعه صغری و کبری، أما الصغری فلأنه لم یحرز کون المالک غائبا، بل یحتمل کونه حاضرا عند الواجد. و ان لم یعرفه بعینه. و یتفق کثیرا أن الملتقط یتفحص عن المالک، و هو ینادی یا صاحب المال، و یسمعه المالک، و لا یلتفت الی کون اللقطه له. و أما الکبری فلعدم الدلیل اللفظی علی ولایه الحاکم علی الغائب لکی یتمسک بإطلاقه، و إنما هی ثابته بالحسبه، فلا بد من الاقتصار علی المقدار المتیقن، و هو أخذ مال الغائب لحفظه و إیصاله الیه، و لا یجوز إتلافه و لو بالتصدق عنه.

و ان سلمنا ولایه الحاکم علی الغائب مطلقا فإنما هی فیما لم یکن للغائب ولی خاص، و الظاهر من الروایات أن من وضع یده علی اللقطه له الولایه علی مالکها فی التصدق بها.

و أما الجهه الثانیه فإذا سلمنا ثبوت ولایه الحاکم علی الغائب فإنه لا دلیل علی دخل قصد الولایه فی دفع اللقطه إلی الحاکم، فان اعتبار القصد فی ذلک کاعتبار قصد المالک فی دفع ماله الیه، و لا نحتمل أن یلتزم بذلک أحد.

و یتضح ما ذکرناه بمراجعه الوجدان، و بالنظر الی سیره العقلاء، فإنهم لا یعتبرون

القصد المذكور فى دفع أموال الموكلين و المولى عليهم إليهم، أو الى و كلائهم و أوليائهم.

ثم إنه إذا جاز دفع اللقطه إلى الحاكم كان الحاكم مكلفا بجميع أحكاها من وجوب الفحص و غيره. و إذا ظهر مالكها بعد التصدق أعطى بدلها من بيت المال. فقد ثبت فى الشريعه أن ما أخطأت القضاه فهو من بيت المال، و ما نحن فيه من صغرياته.

فيما علم إجمالا اشتمال الجائزه على الحرام

اشاره

الصوره الرابعه: ما علم إجمالا اشتمال الجائزه على الحرام. قد ذكر المصنف هنا

أن ما علم إجمالا اشتمال الجائزه على الحرام يقع على وجوه، لأن الاشتباه إما أن يكون موجبا للشركه و الإشاعه، كخلط الخل بالخل و السمن بالسمن و الحنطه بالحنطه، و إما أن لا يكون موجبا لذلك، كما إذا اشترى فراشا و غصب فراشا آخر و اشتبه أحدهما بالآخر. و على الأول فإما ان يكون المالك و مقدار المال معلومين، و إما ان يكونا مجهولين، و إما ان يكونا مختلفين. فإذا كانا معلومين فلا شبهه فى وجوب رد المال الى صاحبه. و ان كانا مجهولين فالمورد من صغريات المال الحلال المختلط بالحرام، فيجب فيه الخمس. و إن كانا مختلفين فان كان القدر معلوما و المالك مجهولا فقد تقدم تفصيله فى الصوره السابقه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۲۹

و ان كان القدر مجهولا و المالك معلوما وجب التخلص عن اشتغال الذمه بالمصالحه مع المالك و على الثانى- و هو ما لا يوجب الاشتباه الشركه- فلا بد من الرجوع الى القرعه، لأنها لكل أمر مشكل. أو يباع المأخوذ من الحائر، و يشترك فى ثمنه. ثم ذكر ان تفصيل ذلك كله فى كتاب الخمس.

أقول: فى كلامه نظر من وجهين، الأول: أنه لا وجه للرجوع

إلى المصالحه مطلقا فيما إذا كان المالك معلوما و القدر مجهول، لأن المال المذكور قد يكون فى يد أحد، و قد لا يكون كذلك. و على الأول فالمقدار الذى يعلم صاحبه يرد اليه، و المقدار الذى لا يعلم صاحبه فهو لذى اليد، لأنها أماره الملكيه. و على الثانى فما هو معلوم المالك أيضا يرد الى صاحبه، و فى المقدار المشتبه يرجع الى القرعه. و يحتمل الحكم بالتنصيف للمصالحه القهريه و يستأنس حكم ذلك مما ورد «۱» فى الودعى. و لكن الظاهر أن الروايه غير نقيه السند.

الثانى: أن ظاهر كلام المصنف عدم جريان التقسيم المذكور فى القسم الثانى- أعنى ما لا يكون الاشتباه موجبا للشركه و الإشاعه- و لذا اكتفى فيه بالرجوع إلى القرعه، أو بيع المال المشتبه و الاشتراك فى ثمنه. و لكن الظاهر أن الأقسام المذكوره كلها جاريه فى القسم الثانى أيضا. و تقريبه أن المأخوذ من الجائر إذا كان مشتبها بالحرام مع عدم كونه موجبا للشركه فاما أن يكون المالك و القدر كلاهما معلومين، فلا بد من رد المال الى صاحبه و إما أن يكون القدر معلوما و المالك مجهولا، و قد تقدم حكمه فى الصوره الثالثه. و إما أن يكون القدر مجهولا و المالك معلوما، فيرجع الى القرعه، أو يباع، و يشترك فى ثمنه، كما ذكره المصنف. و إما أن يكون القدر و المالك كلاهما مجهولين، فيجب فيه الخمس على المشهور، و ذكرنا تفصيل ذلك فى كتاب الخمس، و ظاهر المصنف عدم وجوبه هنا. و لكنه مدفوع بإطلاق ما دل «۲» على وجوب الخمس فى المال المختلط بالحرام على القول به، و دعوى اختصاصه بصوره الإشاعه لا شاهد له

---

(۱) راجع ج

۲ ئل باب ۱۲ حكم من أودعه إنسان دينارين من الصلح ص ۶۳۳.

(۲) راجع ج ۲ ئل باب ۱ وجوب الخمس فى الحلال إذا اختلط بالحرام من الخمس ص ۶۱.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۳۰

فرع

قال السيد (ره) فى حاشيته: (مقتضى إطلاق أخبار الخمس عدم الفرق بين ما لو شك فى كون الحرام بمقدار الخمس، أو أقل أو أكثر. و ما لو علم بنقصانه عنه أو زيادته عليه مع عدم العلم بمقداره، و هو الأقوى وفاقا لسيد المناهل على ما نقل. و ذهب بعضهم الى الاختصاص بالصوره الاولى، و أنه لو علم النقص لا يجب إعطاء الخمس، و لو علم الزياده لا يكفى، بل يجب دفع الأزيد) و لكن الظاهر هو ما ذهب اليه ذلك البعض، لأن مورد ما دل على ثبوت الخمس فى المختلط بالحرام إنما هو ما لم يعلم كون الحرام زائدا على مقدار الخمس، أو ناقصا عنه، أما فى صوره العلم بالنقصان فلأن الظاهر من قوله «ع» فى روايه الحسن بن زياد «۱»: (فان اللّه تعالى قد رضى من ذلك المال بالخمس). أن الرضا بالخمس للامتنان على العباد، و التسهيل عليهم، و من الواضح أنه لا امتنان الا مع احتمال زياده الحرام على الخمس، و يضاف الى ذلك أنه لا قائل بوجوب الخمس فى هذه الصوره، ذكر ذلك المحقق الهمدانى قدس سره.

و أما فى صوره العلم بزياده الحرام عنه فان الجزء الزائد كبقيه المحرمات، فلا ترتفع الحرمه عنه، و إلا كان ذلك حليه لأكل أموال الناس. و يضاف الى ذلك عدم القول بالفصل بين صورتى العلم بالزياده و العلم بالنقيصه، و حيث عرفت عدم وجوب الخمس مع العدم بالنقيصه فلا بد

من القول بعدم وجوبه أيضا مع العلم بالزياده.

و على الجمله إن ظاهر الروايه وقوع المصالحه الشرعيه بين الحرام و الخمس، و لا يجرى ذلك إلا مع احتمال كونه بمقدار الحرام.

أخذ المال من الجائر ليس له بنفسه حكم من الأحكام الخمسه

قوله و اعلم أن أخذ ما فى يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسه)

أقول: حاصل كلامه: أن أخذ المال من الجائر ينقسم بلحاظ نفس الأخذ إلى الأحكام

---

(۱) راجع ج ۲ ئل باب ۱ وجوب الخمس فى الحلال إذا اختلط بالحرام من الخمس ص ۶۱

الخمسه، و بلحاظ نفس المال الى المحرم و المكروه و الواجب. فالحرم ما علم أنه مال الغير مع عدم رضاه بأخذه. و المكروه هو المال المشتبه. و الواجب هو ما يجب استنقاذه من يد الجائر من حقوق الناس، و حقوق الساده و الفقراء و لو كان ذلك بعنوان المقاصه.

أقول: الظاهر أن الأخذ بنفسه لا يتصف بشى ء من الأحكام الخمسه حتى بالإباحه، بل شأنه شأن سائر الأفعال التى لا تتصف بها إلا باعتبار العوارض و الطوارئ، فإن الأخذ قد يتصف بالحرمه، كأخذ مال الغير بدونه إذنه، و قد يتصف بالوجوب، كأخذ حقوق الناس من الجائر، و قد يتصف بالكراهه، كأخذ المال المشتبه منه بناء على كراهته، كما ذهب اليه بعض الأصحاب، و قد تقدم ذلك فى البحث عن كراهه أخذ الجائزه من الجائر مع عدم اشتمال أمواله على الحرام و قد يتصف بالاستحباب، كأخذ المال منه مع عدم العلم بحرمته لزياره المشاهد و التوسعه على العيال و نحو ذلك من الغايات المستحبه. و قد يتصف بالإباحه، كأخذ المال منه لغير الدواعى المذكوره.

وظيفه الجائر فى نفسه بالنسبه الى ما أخذه من أموال الناس

قوله و كيف كان فالظاهر أنه لا إشكال فى كون ما فى ذمته من قيم المتلفات غصبا من جمله ديونه).

قد فصلنا الكلام فى حكم أخذ المال من الجائر. و أما وظيفته فى نفسه فلا شبهه فى اشتغال ذمته بما أتلفه من أموال

الناس، لقاعده الضمان بالإتلاف، فيجب عليه أن يخرج من عهدته. و لا شبهه أيضا فى أن ما أخذه من الناس بالظلم يجب عليه رده إليهم لقاعده ضمان اليد. هذا إذا كان الجائر حيا. و أما إذا مات كانت الأموال المذكوره من جمله ديونه، فتخرج من أصل التركه، لقوله تعالى «۱»: (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهٰا أَوْ دَيْنٍ) و للروايات الوارده فى هذه المسأله.

و قد خالف فى ذلك الشيخ الكبير كاشف الغطاء (ره)، فحكم بكونه من الثلث مع الإيصاء به، و منع كونه من الديون. و استدل على رأيه هذا بعدم المقتضى، و بوجود المانع، أما الأول فبأن ذمه الظالم و إن اشتغلت بالحقوق، و وجب عليه الخروج من عهدتها إلا ان الدين الذى يخرج من أصل التركه منصرف الى الديون المتعارفه، فلا يكون مورد البحث مشمولا للآيه و ما بمعناها.

---

(۱) سوره النساء، آيه: ۱۲.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۳۲

و أما المانع فلأن الآيه الشريفيه و إن دلت على إخراج ديون الميت من أصل التركه، و بها خصص ما دل على أن ما تركه الميت ينتقل الى وارثه. و لكن السيره القطعيه قائمه على أن الضمانات الثابته بقاعده ضمان اليد لا تخرج من أصل التركه، بل تخرج من الثلث مع الإيصاء به، و إلا بقى الميت مشغول الذمه به الى يوم القيامه. و عليه فالآيه قد خصصت بالسيره.

أقول: أما منع المقتضى فقد أشكل عليه المصنف بوجوه، الأول: (منع الانصراف، فإنا لا نجد بعد مراجعه العرف فرقا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا، و بين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمه) فكما أن الأول يخرج من أصل التركه فكذا الثانى.

و ثانيا: أنه (لا إشكال فى

جريـان أحكام الـدين عليه فى حال حياته من جواز المقاصه من ماله كما هو المنصوص «۱» و عدم تعلق الخمس و الاسـتطاعه و غير ذلك).

و ثالثـا: انه (لو تم الانصـراف لزم إهمـال الأحكـام المنوطه بالـدين وجودا من غير فرق بين حياته و موته). و دعوى إطلاق الغنى عليه عرفا لا شاهد عليها لأن أهل العرف ليسوا مشـرعين لكى تكون إطلاقاتهم حجه شرعيه. كما أنهم يرون القمار و بيع المنابذه و الحصاه و المعامله الربويه من المعاملات الصحيحه، و قد نهى الشارع عنها، و أزرى عليهم بها.

و أما وجود المانع فأشـكل عليه المصـنف أيضا بأن السـيره المذكوره ناشـئه (من قله مبالاه الناس، كما هو ديدنهم فى أكثر السير التى اسـتمروا عليها، و لذا لا يفرقون فى ذلك بين الظلمه و غيرهم ممن علموا باشتغال ذممهم بحقوق الناس من جهه حق الساده و الفقراء، أو من جهه العلم بفساد أكثر معاملاته). و غيرها من حقوق الناس. فلا يمكن رفع اليـد عن القواعـد المنصوصه المجمع عليها فى الشـريعه المقدسه بمثل هذه السـير الواهيه، بل سـيره المتدينين على عكس السيره المذكوره فإنهم لا يفرقون فى الديون بين المظالم و غيرها.

ما يأخذه الجائر من الناس يجوز احتسابه من الزكاه

اشاره

قوله. (الثالثه: ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج.

أقول: الحقوق الشرعيه الثابته فى أموال الناس، أو فى ذممهم أربعه: الخمس و الزكاه و الخراج و المقاسمه. و لا بأس

---

(۱) راجع ج ۲ ئل باب ۱۱۲ جواز استيفاء الدين من مال الغريم الممتنع مما يكتسب به ص ۵۶۱ و ج ۲ التهذيب ص ۱۰۵.

يجعل الأخيرين قسما واحدا، و إذن فهى ثلاثه. أما الخمس فقد أسقطه عمر بن الخطاب، و تبعه قومه. و ذكر بعض

المفسـرين من العامه أن عمر قد أسـقط الخمس فى شـريعه الإسـلام و تبعه أصـحابه، فصارت المسأله إجماعيه، و على ذلك فلا جـدوى فى البحـث عن الخمس لعـدم اعتقـاد الجـائر به لكى يأخـذه من النـاس حـتى نبحث فى أحكـامه، فيختص الكلام ببقيه الحقوق ثم لا يخفى أن مورد تلك الحقوق الثلاثه هى الغلات الأربع، و الأنعام الثلاثه، و أراضـى المسلمين. و أما الأراضى التى أحياها العامل فلا شى ء عليه و إن كان المحبى من غير المسلمين على ما ذهب اليه بعض الأصحاب.

ثم إن الكلام هنا يقع فى ثلاث نواحى:

الناحيه الأولى: إذا أخذ الجائر الحقوق المذكوره من المسلمين فهل تبرء ذممهم عنها أم لا؟

مقتضـى القاعـده الأولـيه هو العـدم، فـان الشـارع قـد حكم بثبوت تلك الحقوق فى ذم هؤلاء فلا تبرء عنها إلا بصـرفها فيما عينه الشارع. و واضح أن الجائر خارج عنه. على أنها لا تتعين فى خصوص ما يأخذه الجائر حتى تسـقط عن ذممهم، إلا أن الظاهر من الروايات الآتيه فى الناحيه الثالثه هو جواز أخـذ الصـدقات و المقاسـمات من الجائر، بل الظاهر من السؤال فى روايه الحذاء الآتيه هو جواز أخـذ الصـدقات و المقاسـمات من الجائر، بل الظاهر من السؤال فى روايه الحـذاء الآتيه أن ذلك من المسـلمات، فتدل تلك الروايات بالملازمه على أن الأموال التى يأخـذها الجائر من الناس يجوز احتسابها من الصـدقات و المقاسـمات، و إلا لكان على الآخذ أن يرده الى صاحبه. فيدل ذلك على تنزيل يد الجائر فى زمان الغيبه منزله يد السلطان العادل و يضاف الى ما ذكرناه مـا فى جمله من الروايات [١] من أن العشور التى تؤخـذ من الرجل يجوز احتسابها من الزكاه، إلا إذا اسـتطاع الرجل دفع الظالم، كما أشار إليه الإمام «ع» فى روايه عيص ب قوله لا تعطوهم شيئا ما استطعتم). و أما ما ورد

فی صحیحه أبی أسامه زید الشحام «۱» من منع الاحتساب، لأنهم قوم غصبوا ذلک فیمکن حمله علی استحباب الإعاده، کما صنعه الشیخ فی التهذیب.

---

[۱] کا. عن یعقوب بن شعیب قال: سألت أبا عبد اللّه «ع» عن العشور التی تؤخذ من الرجل أ یحتسب بها من زکاته قال: نعم ان شاء. صحیحه.

کا. عن عیص بن قاسم عن أبی عبد اللّه «ع» فی الزکاه قال: ما أخذوا منکم بنو أمیه فاحتسبوا به و لا تعطوهم شیئا ما استطعتم فان المال لا یبقی علی هذا أن یزکیه مرتین. صحیحه و غیر ذلک من الروایات. راجع ج ۱ کا ص ۱۵۳. و ج ۶ الوافی ص ۲۱ و ج ۲ ئل باب ۱۹ ما یأخذه السلطان علی وجه الزکاه من أبواب المستحقین ص ۳۳

---

(۱) راجع البابین المزبور بن من ج ۲ ئل ص ۳۳. و ج ۶ الوافی ص ۲۱.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۵۳۴

لا یجوز للجائر أخذ الصدقات و المقاسمات من الناس

الناحیه الثانیه: هل یجوز للجائر أخذ الصدقه و الخراج و المقاسمه من الناس أم لا؟

و علی القول بالجواز فهل تبرء ذمته إذا أعطاها لغیر أهلها أم لا؟ قد یقال: إن الولایه فی زمان الغیبه و ان کانت راجعه إلی السلطان العادل الذی وجبت علی الناس طاعته، و حرمت علیهم معصیته، فإذا غصبها غاصب و تقمصها متقمص کان عاصیا و آثما، إلا أن هذه الولایه الجائره تترتب علیها الأحکام الشرعیه المترتبه علی الولایه الحقه من حفظ حوزه الإسلام، و جمع الحقوق الثابته فی أموال الناس، و صرفها فی محلها، و غیر ذلک، لأن موضوع تلک الاحکام هو مطلق السلطنه، سواء أ کانت حقه أم باطله، کما إذا وقف أحد أرضا، و جعل تولیتها لسلطان

الوقت.

و على الجمله إن المحرم إنما هو تصدى الجائر لمنصب السلطنه، لا الأحكام المترتبه عليها، فإنها لا تحرم عليه بعد غصبه الخلافه و تقمصها، هذا غايه ما يمكن أن يقال فى جواز تصدى الجائر للأمور العامه.

و لكن يرد عليه أن هـذا الاحتمـال و ان كـان ممكنـا فى مقام الثبوت إلا أنه لا دليل عليه، و على هـذا فالجائر مشـغول الـذمه بما يأخذه من حقوق المسلمين ما لم يخرج من عهدتها.

و ذهب السـيد فى حاشيته إلى براءه ذمه الجائر لوجه آخر و حاصله: أن الأئمه «ع»- و هم الولاه الشرعيون- قد أذنوا لشيعتهم فى شراء الصدقه و الخراج و المقاسـمه من الجائر و يكون تصـرفه فى هذه الحقوق الثلاثه كتصـرف الفضولى فى مال الغير إذا انضم إليه إذن المالـك، و ح فيترتب عليه أمران، أحـدهما: براءه ذمه الزارع بما دفع الى الجائر من الحقوق المـذكوره. و ثانيهما: براءه ذمه الجـائر من الضـمان و إن ترتب عليه الإـثم من جهه العصـيان و العـدوان، و نظير ذلك ما إذا غصب الغاصب مال غيره فوهبه لآخر، و أجازه المالك.

و يرد عليه أولا: أن إذن الشارع فى أخذ الحقوق المذكوره من الجائر إنما هو لتسـهيل الأمر على الشـيعه لئلا يقعوا فى المضيقه و الشـده، فـإنه يأخـذون الأـموال المـذكوره من الجـائر، و أن إذنه هـذا و إن كان يـدل بالالتزام على براءه ذمه الزارع و إلا لزم منه العسـر و الحرج المرفوعين فى الشـريعه، إلا أنه لا اشـعار فيه ببراءه ذمه الجائر فضـلا عن الـدلاله عليها، و على هـذا فتصديه لأخذ تلك الحقوق ظلم و عدوان، فتشمله قاعده ضمان اليد

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۳۵

و تلحقه جميع تبعات الغصب

وضعا و تكليفا.

و أما تنظير المقام بهبه الغاصب المال المغصوب مع لحقوق إجازه المالک فهو قياس مع الفارق، إذ المفروض أن الجائر لم يعط الحقوق المذكوره لأهلها حتى تبرء ذمته بل أعطاها لغيرهم إما مجانا، أو مع العوض، و على الأول فقد أتلف المال، فيكون ضامنا له و إن جاز للآخذ التصرف فيه، و عليه فالعوض يكون للآخذ، و ينتقل المال إلى ذمه الجائر، و على الثانى فالمعامله و إن صحت على الفرض، إلا أن ما يأخذه الجائر بدلا عن الصدقه يكون صدقه، و يضمنه الجائر لا محاله.

و نظير ذلک أن الأئمه قد أذنوا لشيعتهم فى أخذ ما تعلق به الخمس أو الزكاه ممن لا يعطيها أو لا يعتقد بهما مع ان ذلک يحرم على المعطى وضعا و تكليفا.

جواز أخذ الصدقات و المقاسمات من الجائر المستحل لذلک

الناحيه الثالثه: هل يجوز أخذ مال الصدقه و الخراج و المقاسمه من الجائر المستحل لذلک أم لا يجوز؟ و على القول بالجواز فهل يملكها الآخذ أم لا؟. المشهور، بل المجمع عليه بين الأصحاب هو الأول. و عن المسالک انه أطبق عليه علمائنا، و لا نعلم فيه مخالفا. و عن المفاتيح انه لا خلاف فيه. و فى الرياض انه استفاض نقل الإجماع عليه. و قد خالف فى ذلک الفاضل القطيفى. و المحقق الأردبيلى.

و لكن التحقيق يقتضى الأول، لإطلاق الروايات الكثيره الداله على إباحه أخذ الجوائز من الجائر، و قد تقدمت الإشاره إليها فى البحث عن جوائز السلطان. و تدل عليه أيضا الروايات الخاصه الوارده فى خصوص المقام، منها روايه الحذاء [۱] و هى تدل على المقصود بثلاث فقرات: الفقره الاولى: ان السائل جعل جواز أخذ الصدقات من السلطان الجائر مفروغا عنه، و إنما سأل عما إذا أخذ

الجائر من الناس أكثر من الحق الذى يجب عليهم. فقال الامام «ع»: (لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه).

و قد أورد عليه المحقق الأردبيلى فى محكى كلامه (بأن قوله «ع»: لا بأس به حتى نعرف الحرام منه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا، بل مشتبها، و عدم جواز

---

[١] صحيحه. راجع ج ٢ ئل باب ٨١ جواز شراء ما يأخذه الظالم مما يكتسب به ص ٥٥۴. و ج ٢ التهذيب ص ١١٢.

ما كان معروفا أنه حرام بعينه، و لا- تدل على جواز شراء الزكاه بعينها صريحا. نعم ظاهرها ذلك. لكن لا ينبغى الحمل عليه، لمنافاته العقل و النقل. و يمكن ان تكون سبب الإجمال منه التقيه).

و يرد عليه أولا: ان الروايه صريحه فى المطلوب، فان الضمير فى قوله «ع»: (لا بأس به) يرجع الى شراء إبل الصدقه و غيرها، فلا وجه لإنكار الأردبيلى صراحه هذه الفقره فى المقصود.

و ثانيا: ان حكم العقل بقبح التصرف فى مال الغير بدون إنه و ان كان ما لا ريب فيه و كذا لا شبهه فى دلاله جمله من الروايات «١» على حرمته، إلا ان إذن الشارع فيه أحيانا يوجب ارتفاع القبح، و تخصيص العمومات، و عليه فجواز أخذ الصدقات من الجائر لا- ينافى حكم العقل و النقل، لأن أخذ الجائر هذه الحقوق من المسلمين و ان كان على وجه الظلم و العدوان، إلا ان الشارع أجاز لغير الجائر ان يأخذها منه، و من هنا لم يتوهم احد ان إذن الشارع فى التصرف فى الأراضى المتسعه و الأنهار الكبار و غيرهما ينافى حكم العقل و النقل و ثالثا: انه لا وجه

لإنكـاره صـراحه هـذه الفقره فى المطلوب، و دعواه ظهورهـا فيه، ثم إنكـاره الظهور أيضـا، لمنافـاته العقل و النقل. نعم له إنكار حجيتها من الأول سواء كانت صريحه فى المطلوب أم ظاهره فيه، كما هو ككك فى كل دليل ينافى العقل و النقل.

و رابعـا: انه لاـ وجه لاحتمـال التقيه فى الروايه و جعلهـا سـبب الاجمـال فيهـا، لأـن مجرد معارضه الروايه لعموم آيه أو روايه، أو إطلاقهما لا يسوغ حملها على التقيه، بل يلتزم بالتخصيص أو التقييد.

لا يقال: لا وجه لحمل لفظ السـلطان الوارد فى الروايه على السـلطان الجائر، و لماذا لا يحمل على السـلطان العادل، فتعبـد الروايه عما نحن فيه.

فـإنه يقـال: ظاهر قول السائل: (و هو يعلم انهم يأخـذون منهم أكثر من الحق الـذى يجب عليهم) انه فرض الكلام فى الجائر، لأن العادل لا يعمل ذلك. و يضاف الى ما ذكرناه انا لم نسمع بوجود السلطان العادل فى زمان السائل و ما يقاربه.

الفقره الثانيه: ان السائل قد احتمل حرمه شراء الإنسان صدقات نفسه من الجائر.

مسائل الامام «ع» عنها، فقال «ع»: (إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس) فهذه الفقره أيضا صـريحه فى المطلوب. و إنما قيد الإمام «ع» جواز شراء الصدقات بالأخذ و العزل معا، و لم يكتف بالعزل فقط، لأن الصدقات لا تتعين بأمر الجائر بالعزل، فإذا

---

(۱) قد تقدم التعرض لها فى ص ۱۴۴

اشتراهـا قبـل الأخـذ و العزل فقـد اشترى مـال نفسه، و هو بـديهى البطلاـن، فان البيع تبـديل المالين فى طرفى الإضافه، و هو غير معقول فى شراء الإنسان مال نفسه. و سنتعرض لذلك فى أوائل البيع إنشاء اللّه.

و قد يقال: إن المراد من المصدق فى

قول السائل: (فما ترى فى مصدق يجيئنا إلخ).

هو العامل من قبل السلطان العادل، و وجه السؤال هو احتمال أن لا يكون العامل وكيلا فى بيعها، فتكون الروايه أجنبيه عن المقام. و يرده أن الروايه وارده فى الجائر، و قد تقدم ما يدل على ذلك.

الفقره الثالثه: أن السائل قد احتمل عدم كفايه الكيل السابق فى الشراء، فسأل الإمام «ع» عن ذلك فقال: (إن كان قبضه بكيل و أنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كيل). لأن الكيل إنما اعتبر طريقا الى تعيين مقدار المكيل بأى نحو اتفق، و لا دليل على اعتباره عند البيع. فهذه الفقره أيضا صريحه فى جواز شراء الصدقات من الجائر و لا يقال: المراد من القاسم المذكور فى السؤال هو المزارع أو وكيله، فلا مدخل للروايه فيما نحن فيه.

فإنه يقال: اتحاد السياق يقتضى أن يراد من القاسم عامل الصدقه، لا المزارع أو وكيله على أن الظاهر من إطلاق لفظ القاسم (الذى هو من المشتقات) هو من كانت القسمه حرفه له، و لا يطلق ذلك على المزارع للأرض بقسمه حاصله.

و قد يتوهم أن الروايه إنما تعرضت لحكم الصدقه فقط، فلا تشمل الخراج و المقاسمه.

و لكن يرد عليه أولا: أن مقابله القاسم بالمصدق فى الروايه تدل على إراده كل من المقاسمه المصطلحه و الصدقات. و ثانيا: أن إطلاق لفظ القاسم يشمل الخراج و المقاسمه الزكاتيه، فلا وجه لصرفه الى الثانى. و ثالثا: يكفينا تعرض الروايه لخصوص الصدقات، فيثبت الحكم فى غيرها بعدم القول بالفصل، لأن كل من قال بجواز أخذ الصدقات من الجائر قال:

بجواز أخذ الخراج و المقاسمه منه.

و منها روايه إسحاق بن عمار «۱» قال: سألته عن الرجل يشترى من العامل

و هو يظلم قال: (يشترى منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحدا). فإن ظاهر الشراء من العامل هو شراء الحقوق المذكوره منه، فتدل هذه الروايه أيضا على المطلوب.

و أشكل عليها الفاضل القطيفى بأن المراد من العامل هو عامل الظلمه، و قد عرفت فيما سبق أنه لا مانع من أخذ أموالهم ما لم يعلم أنها من الحرام، فتكون الروايه بعيده عن المقام

---

(۱) قد ذكرنا هذه الروايه فى ص ۵۰۴.

و فيه أن هذه الدعوى و ان لم تكن بعيده فى نفسها، و لكن يدفعها إطلاق الروايه، و عدم تفصيل الامام «ع» بين المقامين.

و منها روايه أبى بكر الحضرمى [۱] فإنها ظاهره فى حل ما يعطيه الجائر للناس من بيت المال، سواء كان ذلك بعنوان البذل، أم الأجره على عمل. و قد ذكر المحقق الكركى أن هذا الخبر نص فى الباب. و قد تعجب منه الأردبيلى و قال: (أنا ما فهمت منه دلاله ما، و ذلك لأن غايتها ما ذكر ذلك، و قد يكون شى ء من بيت المال، و يجوز أخذه و إعطاؤه للمستحقين، بأن يكون منذورا، أو وصيه لهم، و يعطيهم ابن أبى شمال و غير ذلك).

و لكن يرد عليه أنه إذا تحقق للروايه ظهور فان مجرد الاحتمال على خلافه لا يسوغ رفع اليد عنه، و إلا لانسد باب الاجتهاد، فان كان ظاهر يحتمل خلافه، نعم لا يجوز الاستدلال بالروايه المذكوره على المقصود من جهه أخرى، و هى أن الامام «ع» قد علل التعريض على ابن أبى شمال بأنه لم يبعث الى أبى بكر الحضرمى بعطائه حيث قال: (أما علم أن لک فى بيت المال نصيبا). و ظاهر هذا

التعليـل أن جواز الأخـذ من جهه ثبوت الحق فی بيت المـال، فيجوز له الأخـذ بمقـدار حقه، إلاـ أنه لاـ دلاله فيها علی جواز أخذ الحقوق الثلاثه من الجائر مطلقا، لكون الدليل أخص من المدعی.

و منها الأخبار [٢] الوارده فی جواز تقبل الأراضی الخراجيه، و تقبل خراجها،

---

[١] قـال: دخلت علی أبی عبـد اللّه (ع) و عنـده إسـماعيل ابنه فقـال: ما يمنع ابن أبی شـمال أن يخرج شـباب الشـيعه فيكفونه ما يكفيه النـاس و يعطيهم مـا يعطی النـاس؟ ثم قال لی: لم تركت عطاءك؟ قال: قلت مخافه علی دينی، قال: ما منع ابن أبی شـمال أن يبعث إليک بعطائک أما علم أن لک فی بيت المال نصـيبا. مجهوله لعبد اللّه بن محمد الحضـرمی. فی نسـخه ئل سمال و فی يب سـماک. راجع ج ١٠ الوافی ص ٢٧. و ج ٢ ئل باب ٨٠ جوائز الظـالم حلال مما يكتسب به ص ۵۵۴. و ج ٢ التهذيب ص ١٠٢.

[٢] راجع ج ١٠ الوافی باب ١۶۵ قباله الأرضـين ص ١٣۶ و باب ١۶٧ الرجل يسـتأجر الأرض فيؤاجرها بأكثر مما اسـتأجرها ص ١۴٠. و ج ٢ ئل باب ٧١ حكم الشراء من أرض الخراج و الجزيه و باب ٧٢ أحكام الأرضين من الجهاد ص ۴٣٨ و ص ۴٣٩.

و ج ١ كا باب ١۴٠ اشتراء أرض الخراج من السلطان ص ۴١٠. و باب ١٣١ قباله أرض أهل الذمه و جزيه رؤوسـهم و من يتقبل الأرض من السلطان ص ۴٠۶. و باب ١٣٣ الرجل يستأجر الأرض ص ۴٠٧.

و فی ج ١٠ الوافی باب ١٠۶ بيع الغرر و المجازفه ص ٩١. و ج ٢ ئل باب ١٢ أنه-

و

خراج الرجال و الرؤوس من الجائر، فإنها تدل بالملازمه على جواز شراء الخراج و المقاسمه و الصدقه منه.

و توضيح الدلاله أن التقبل قد يتعلق بالأرض، و قد يتعلق بالخراج. أما الأول فتشهد به جمله من الروايات. و لعل الوجه فى تجويز الشارع ذلك أن لا ـ تبقى الأرض معطله، و لا شبهه أن هذه الجهه لا ترتبط بما نحن فيه. و أما تقبل الخراج فتدل عليه جمله أخرى من الرايات. و لا ريب فى دلاله هذه الجمله على المطلوب، إذ لا فارق بين شراء الحقوق المذكوره من الجائر، أو أخذها منه مجانا، و بين تقبلها، فان الغرض هو مطلق الأخذ، و لذا نوهنا فى صدر المسأله بأن الأخذ أعم من أن يكون مع العوض أو بدونه.

[تنبيهات المسأله]

لا يجوز للجائر قطاع شخص خاص شيئا من الأراضى الخراجيه

و ينبغى التنبيه على أمور، الأول: هل يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئا من الأراضى الخراجيه و تخصيصها به أم لا؟ الظاهر هو الثانى، لدلاله الأخبار «۱» الكثيره على أن الأراضى الخراجيه للمسلمين، فلا يجوز لأحد أن يتولى التصرف عنهم، إلا الإمام «ع» أو من كان مأذونا من قبله. و عليه فان قلنا بكون الجائر ولى الأمر فى زمان الغيبه، أو قلنا بكونه مأذونا من قبل الامام (ع) فى التصدى للأمور العامه فلا بأس بتصرفه فى تلك الأراضى من قبل المسلمين على أى نحو شاء، و ان لم نقل بهما كما هو الظاهر لعدم الدليل عليهما فيحرم عليه التصرف فيها وضعا و تكليفا.

لا يجوز بيع ما يضرب الصياد بشبكته من أبواب عقد البيع ص ۵۷۱. عن الهاشمى عن أبى عبد اللّه (ع) قال: سألته عن الرجل يتقبل خراج الرجال و جزيه رؤوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و

المصائـد و السـمک و الطير و هو لا يدرى لعل هذا لا يكون أبدا أو يكون أ يشتريه و فى أى زمان يشتريه و يتقبل به منه؟ فقال: إذا علمت أن من ذلک شـيئا واحدا قد أدرک فاشتره. موثقه لابن بن عثمان. و رواها الكلينى باختلاف يسير فى ج ١ كا باب ٨٣ بيع المجازفه ص ٣٨٤. إلا أن فى طريقه عبد اللّه بن محمد بن عيسى و هو مهمل

---

(١) راجع ج ١٠ الوافى ص ١٣٣. و ج ٢ ئل باب ٧١ شراء أرض الخراج من الجهاد ص ۴٣٨.

شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس

الأـمر الثـانى: هـل يجوز شـراء الصـدقات مر الجـائر قبل أخـذها إياها من الناس أم لا يجوز ذلک إلا بعـد الأخـذ؟ ظاهر عبارات الأكثر، بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه السـلطان من المسـلمين، فلا يجوز شـراء ما فى ذمه مسـتعمل الأراضى الخراجيه أو الحواله عليه، و صـريح جماعه جواز ذلک لأخبار الوارده فى تقبل الأراضـى الخراجيه و تقبل خراجها و جزيه الرؤوس من الجائر قبل أخذه إياها (و قد تقدمت الإشاره إليها آنفا) فان تقبل الخراج من الجائر ليس إلا شراؤه منه.

و أما اختصاص عبارات الفقهاء بصوره الشراء بعد الأخذ فمبنى على الغالب.

لا يقال: ان قوله (ع) فى روايه الحذاء المتقدمه: (ان كان قد أخذها و عزلها فلا بأس). يدل على حرمه الشراء قبل الأخذ و العزل، و لا اختصاص لذلک بالصدقات، لعدم القول بالفصل بينهما، و بين الخراج و المقاسمه.

فإنه يقال: ان الروايه و ان كانت ظاهره فى ذلک، الا أنه ظهور بـدوى يزول بالتأمل فيها، فإنها بعيده عما نحن فيه. لأن الظاهر من قول السائل: (فما ترى فى

مصـدق يجيئنا فيأخـذ منا صـدقات أغنامنا فنقول: بعناها إلـخ). أن الجابى هو العامل من قبل الجائر، إذ لـم يتعارف تصـدى الجائر لـذلك بنفسه، و على هـذا فكلما أخـذه العامل من حقوق المسـلمين جاز شـراؤه منه، لقاعده اليد المقتضـيه لحمل معاملاته على الصحه، فإنه من المحتمل أن يكون العامل مأذونا فى البيع كما هو مأذون فى الجبايه.

و لكن ذلك لا يجرى فيما قبل الأخذ، لأن حمل فعل المسـلم على الصـحه فى المعاملات إنما هو فى الشـرائط العائده إلى العقد فقط. و أما شـرائط العوضين و أشباهها فلا بد من إحرازها بدليل آخر من قاعده اليد و نحوها، و هى منتفيه فى هذه الصوره، فإذا باع أحـد شـيئا، و لـم نحرز مالكيته له، أو كونه وكيلا مفوضا فى البيع فإن الأثر لا يترتب على بيعه، و قد ظهر مما تقدم أن الروايه إنمـا وردت على طبق القواعـد. و يضـاف الى ذلـك مـا تقـدم سابقا من أن الروايه ناظره الى عـدم جواز الشـراء قبل الأخـذ، لأن الصدقات لا تتعين بأمر الجائر بالعزل فإذا اشتراها قبل الأخذ فقد اشترى مال نفسه، و هو واضح البطلان.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۴۱

حكم الأراضى الخراجيه حال الغيبه

الأمر الثالث: لا شـبهه فى أن الأراضـى الخراجيه ملك لجميع المسلمين، كما عرفت فى الأمر الأول، فلا بد من صرف أجرتها فى مصالحهم العامه، كما لا شـبهه فى أن أمر التصـرف فيها و فى خراجها الى الامام (ع)، و إنما الإشكال فى حكـم حال الغيبه. و قد اختلفوا فى ذلـك على أقوال قـد تعرض لهـا السـيد فى حاشـيته، و لاـ يهمنا ذكره، و الـذى يهمنا أمره أنه لم يستشـكل أحـد من الأصحاب فى أن السلطان الجائر غاصب للخلافه.

و قائم فى صف المعانده للّه، إلا أنه ذهب جمع منهم إلى حرمه التصرف فى تلك الأراضى و فى خراجها بدون إذنه بتوهم أنه ولى الآمر فى ذلك بعد غصبه الخلافه، لأن موضوع التصرف فيها هو السلطنه و ان كانت باطله فإذا تحققت يترتب عليها حكمها.

إلا أنك قد عرفت سابقا عدم الدليل على ذلك، بل غايه ما ثبت لنا من الأخبار الكثيره- التى تقدم بعضها- هو نفوذ تصرفات الجائر فيما أخذه من الناس باسم الخراج و المقاسمه و الصدقه، بمعنى أن الشارع قد حكم بجواز فيما أخذها منه، و ببراءه ذمه الدافع منها و ان بقى الجائر مشغول الذمه بها ما لم يؤدها إلى أهلها، و قد عرفت ذلك فيما سبق.

و تقدم أيضا أن حكم الشارع بنفوذ معامله الجائر على النحو المذكور إنما هو لتسهيل الأمر على الشيعه لكيلا يقعوا فى العسر و الحرج فى معاملاتهم، و أمور معاشهم، و لم يدل دليل على أزيد من ذلك حتى أنه لو أمكن إنقاذ الحقوق المذكوره من الجائر و لو بالسرقه و الخيانه، و إيصالها إلى أهلها وجب ذلك فضلا عن أن ترد اليه.

ثم لا يخفى أن المستفاد من بعض الاخبار «١» إنما هو حرمه دفع الصدقات إلى الجائر اختيارا، و بعدم القول بالفصل بينها و بين الخراج و المقاسمه نحكم بحرمه دفعهما إليه أيضا اختيارا، بل يمكن استيناس التعميم من روايه على بن يقطين [١] حيث انه كان يأخذ أموال الشيعه علانيه، و يردها إليهم سرا. و أيضا يمكن استيناس التعميم من صحيحه زراره «٢» فإنها تدل على أنه اشترى ضريس من هبيره أرزا بثلثمائه ألف، و أدى المال إلى

---

[١] مجهوله. راجع ج ١ كا

ص ۳۵۹. و ج ۲ ئل باب جوار الولایه من الجائر، مما یکتسب به ص ۵۵۰.

---

(۱) قد تقدمت الإشاره إلیها فی ص ۵۲۳.

(۲) راجع ج ۲ ئل باب ۸۱ شراء ما یأخذه الظالم باسم المقاسمه مما یکتسب به ص ۵۵۴.

بنی أمیه، و عض الإمام «ع» إصبعه علی ذلک، لأن أمرهم کان فی شرف الانقضاء، و کان أداء المال إلیهم بغیر إکراه منهم، بل کان ذلک باختیار ضریس، فیستفاد من ذلک أنه لا یجوز دفع الخراج إلی الجائر مع الاختیار. و قال المصنف: (فإن أوضح محامل هذا الخبر أن یکون الأرز من المقاسمه)

حکم شراء ما یأخذه الجائر من غیر الأراضی الخراجیه

الأمر الرابع: هل یختص جواز شراء الخراج و المقاسمه بما أخذه الجائر من الأراضی الخراجیه، أو یعم مطلق ما أخذه من الأراضی باسم الخراج و المقاسمه و ان لم تکن الأرض خراجیه، و توضیح ذلک أن الأرض قد تکون خراجیه، کالأراضی التی فتحت عنوه أو صلحا. فهی لجمیع المسلمین. و قد تکون شخصیه، کالأراضی المحیاه، فإنها ملک للمحیی، و کالأراضی التی أسلم أهلها طوعا، فإنها لمالکها الأول، و قد تکون من الأنفال، کالجبال، و بطون الأودیه و نحوها.

أما القسم الأول فلا ریب فی کونه مشمولا للأخبار المتقدمه الداله علی جواز شراء الحقوق الثلاثه من الجائر علی النحو الذی عرفته آنفا.

و أما القسم الثانی فهو خارج عن حدود تلک الاخبار قطعا، و لم یقل أحد بثبوت الخراج فیها. و علیه فإذا أخذ الجائر منها الخراج کان غاصبا جزما، و لا یجوز شراؤه منه.

و أما القسم الثالث فهو و ان لم یکن من الأراضی الخراجیه، إلا أن ما یأخذه الجائر من هذه الأراضی لا یبعد أن یکون محکوما بحکم

الخراج المصطلح، و مشمولا للروايات الداله على جواز شراء الخراج من الجائر بعد ما كان أخذ الجائر إياه بعنوان الخراج و لو كان ذلك بجعل نفسه.

و يرد عليه أن هذه القسم خراج عن موضوع الأخبار المذكوره، فإنها مسوقه لبيان جواز المعامله على الحقوق الثلاثه من التقبل و الشراء و نحوهما، و ليس فيها تعرض لموارد ثبوت الخراج و كيفيته و مقداره، بل لا بد فى ذلك كله من التماس دليل آخر، و لا دليل على إمضاء ما جعله الجائر خراجا و ان لم يكن من الخراج فى الشريعه المقدسه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۴۳

اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرئاسه العامه

الأمر الخامس: ذكر المصنف أن (ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسه العامه و عماله، فلا يشمل من تسلط على قريه أو بلده خروجا على سلطان الوقت، فيأخذ منهم حقوق المسلمين). فلا يكون ذلك مشمولا للأخبار المتقدمه، و لا يجوز شراؤها منه. و الوجه فى ذلك أن الاخبار المذكوره لم ترد على سبيل القضايا الحقيقيه، فليس مفادها أن كل متصد لمنصب الخلافه و السلطنه تترتب على دعواه الأحكام المزبوره، بل موردها القضايا الخارجيه، أعنى السلاطين الذين يرون أنفسهم أولياء الأمور للمسلمين بحيث لا يمكن التخلص عن مكرهم، و يدعون عليهم الولايه العامه فى الظاهر و ان كانت عقيدتهم على خلاف دعواهم، كجمله من الخلفاء السابقين. و من الواضح أن المسؤول عنه فى تلك الروايات إنما هو تصرفات هؤلاء الخلفاء فى الحقوق الثابته على المسلمين و عليه فليس فى تلك الروايات عموم، و لا إطلاق لكى يتمسك به فى الموارد المشكوكه و فى كل متزعم أطلق عليه لفظ السلطان، و ح فلا بد من الاقتصار فى الأحكام المذكوره

على المقـدار المتيقن، و هى القضايـا الشخصـيه الخارجيه، و لا يجوز التعـدى منها إلا الى ما شاكلها فى الخصوصـيات. و من هنا يظهر عدم شـمول الأخبار المزبوره لسـلاطين الشـيعه الذين اتصفوا بأوصاف المخالفين فضلا عن شمولها لمن تسلط على قريه أو بلده خروجا على سلطان الوقت، و أخذ من أهلها أموالهم باسم الخراج و المقاسمه و الصدقه، فلا تبرء بذلك ذمم الزارعين، و لا يجوز شراؤها من هؤلاء الظالمين، لأن ذلك يدخل فيما أخذ على سبيل الظلم و العدوان.

و قـد يقال بشـمول الأحكام المتقـدمه لكل من يدعى الرئاسه و منصب الخلافه و لو على على قريه أو بلده، لقاعده نفى العسـر و الحرج. و لكـن يرد عليـه أنـه قـد يراد بـذلك لزوم الحرج على الـذين يأخـذون الأـموال المـذكوره مـن هؤلاـء الظلمه المـدعين للخلاـفه، و هو واضـح البطلان، و أى حرج فى ترك شـراء ما فى يـد السـراق و الغصاب مع العلم بكونه غصـبا و سـرقه. على أن ذلك لو صح لجاز أخذ الأموال المحرمه من أى شخص كان، و هو بديهى البطلان.

و قـد يراد بـذلك لزوم الحرج على الزارعيـن و أوليـاء الأراضـى، إذا وجب عليهم أداء تلـك الحقـوق ثانيـا، فيرتفـع بـدليل نفى الحرج، و لكنه أيضا بين الخلل، فان لازم ذلك أن

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ۵۴۴

الإنسـان إذا أجبره سـارق أو غـاصب على إعطاء حقوق اللّه أو حقوق الناس أن تبرء ذمته بالـدفع اليه، لتلك القاعـده، و لم يلتزم بذلك فقيه، و لا متفقه.

عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولى الأمر

الأـمر السادس: قـد عرفت أنه لا شـبهه فى جواز أخـذ الصـدقه و الخراج من الجائر، فهل يختص ذلك بالحقوق التى أخـذها من المعتقدين بخلافته و ولايته، أم يعم غيرها؟

الظاهر أنه لا فارق بينهما، لإطلاق الروايات المتقدمه، بل ورد بعضها فيما كان المأخوذ منه مؤمنا كروايتى الحذاء و إسحاق بن عمار، و بعض ما ورد فى تقبل الأرض- و قد تقدمت الإشاره الى هذه الروايات آنفا- و من الواضح أن المؤمن لا يعتقد بخلافه الجائر و كونه ولى أمر المسلمين.

تقدير الخراج منوط برضى الموجر و المستأجر

الأمر السابع: ليس للخراج قدر معين، بل المناط فيه ما رضى به السلطان و مستعمل الأرض بحيث لا يكون فيه ضرر على مستعمل الأرض، فإن الخراج هو اجره الأرض، فيناط تقديره برضى الموجر و المستأجر، كالنصف و الثلث و الرابع و نحوها، فان زاد على ذلك فالزائد غصب يحرم أخذه من الجائر. و يدل على ما ذكرناه قوله «ع» فى مرسله حماد الطويله «۱» (و الأرضون التى أخذت عنوه بخيل و رجال فهى موقوفه متروكه فى يد من يعمرها و يحييها و يقوم عليها على صلح ما يصالحهم الوالى على قدر طاقتهم من الحق: النصف و الثلث و الثلثين و على قدر ما يكون صالحا و لا يضرهم).

شراء الصدقه من الجائر على على وجه الإطلاق

الأمر الثامن: المستفاد من الروايات المتقدمه هو جواز شراء الصدقه و الخراج و المقاسمه من الجائر على وجه الإطلاق، سواء كان المأخوذ بقدر الكفاف و الاستحقاق، أم أزيد.

---

(۱) راجع ج ۱ كا ص ۴۲۴. و ج ۶ الوافى ص ۴۰.

و أما الأخذ المجانى فيحرم من أصله إن كان الآخذ غير مستحق لذلك، و إلا يحرم الزائد على قدر الاستحقاق. و يشعر بما ذكرناه قوله «ع» فى روايه الحضرمى (أما علم أن لك فى بيت المال نصيبا). و قد تعرضنا لها سابقا «۱» و رميناها إلى الجهاله.

نعم لا بأس بأخذها للاستنقاذ، و ح فلا بد من إيصالها إلى الحاكم الشرعى مع التمكن منه، و إلا أوصلها إلى المستحقين.

و قد يتوهم جواز الأخذ مطلقا، للأخبار الداله على حليه أخذ الجوائز من السلطان.

و قد تقدمت جمله منها فى البحث عن ذلك. و لكن هذا التوهم فاسد، فان تلك الأخبار غير متعرضه لحكم الحقوق الثلاثه

نفيا و إثباتا.

شرائط الأراضى الخراجيه

اشاره

الأمر التاسع: الأراضى الخراجيه إنما تثبت بشرائط ثلاثه،

الشرط الأول: أن تكون الأرض مفتوحه عنوه أو صلحا أو تكون من الأنفال على الاحتمال المتقدم «۲»

و يثبت ذلک بالشياع المفيد للعلم، و بشهاده العدلين، و كذا يثبت بالشياع المفيد للظن المتاخم للعلم إذا قلنا بكفايته فى كل ما تعسرت إقامه البينه عليه، كالنسب و الوقف و الملک المطلق و نحوها، و بقول العدل الواحد إذا قلنا بحجيته فى الموضوعات، و هذه الأمارات حاكمه على أصاله عدم كون الأرض مفتوحه عنوه.

و قد يقال بثبوت الفتح عنوه بالسيره و بحمل فعل الجائر على الصحه فإن أصاله الصحه لا تختص بفعل العادل، أما السيره فإن كان المراد بها سيره الجائرين فهى مقطوعه البطلان لأنهم لا يلتزمون بالأحكام الشرعيه، بل يرتكبون الأفعال الشنيعه، و لا يفرقون بين الحلال و الحرام، فكيف يبقى مع ذلک اطمئنان بالسير الدائره بينهم، و يزداد ذلک وضوحا بمراجعه التواريخ و ملاحظه أحوال الخلفاء السابقين و أفعالهم.

و إن كان المراد بها سيره الفقهاء على معامله جمله من الأراضى كمعامله الأراضى الخراجيه فهو متين. و لكن الإشكال فى الصغرى، فأى أرض ثبتت كونها مفتوحه عنوه أو صلحا لكى يحكم بكونها خراجيه.

و من هنا يتضح أن البحث فى ذلک خال عن الفائده، فان الجائرين فى يومنا هذا لا يأخذون الخراج بعنوان الولايه و الاستحقاق، بل لا يعتقدون بذلک، و معه يأخذون

---

(۱) فى ص ۵۴۵.

(۲) فى ص ۵۴۲.

فريقا من أموال الناس باسم الخراج، كالمكوس و الكمارک و غيرهما.

و أما حمل فعل الجائر على الصحه فسيأتى التعرض له عند بيان الضابطه للأراضى.

و التحقيق أن تحرير البحث فى المقام يقع فى ثلاث نواحى، الناحيه الاولى: أن الأرض التى تكون بيد الزارع قد توجد فيها علامه تدل على كونها مسبوقه باليد،

و قد لا تكون كذلك، و على الأول فقد تمضى مده يطمئن الزارع بعدم بقاء المالك عاده، و قد لا يكون كذلك. فعلى الأول تكون الأرض و خراجها للإمام «ع» لأنه وارث من لا- وارث له، و مع الشك فى وجود الوارث فالأصل عدمه إذا كان هنا علم عادى بموت الأبوين.

و على الثانى تعامل الأراضى و خراجها معامله مجهول المالك، و من هنا يتضح ما فى كلام المصنف من إثبات عدم الفتح عنوه، و عدم تملك المسلمين و غيرهم بأصاله العدم. و وجه الضعف هو أن كون الأرض معلمه بما يدل على أنها مسبوقه باليد مانع عن الرجوع الى الأصل.

و على الثالث- و هو ما إذا لم تكن فى الأرض علامه تدل على كونها مسبوقه باليد- فان ثبت كونها خراجيه فلا كلام لنا فيه، و إن لم يثبت ذلك فهل يمكن إثبات ذلك بحمل فعل الجائر على الصحه أم لا؟ الظاهر هو الثانى، فقد عرفت فيما سبق أن معنى حمل فعل المسلم على الصحه فى غير المعاملات هو أن لا- يعامل معامله الكاذب، و من المعلوم أنه لا دلاله فى ذلك على ترتيب آثار الصدق عليه.

على أن الحمل على الصحه إنما هو فيما إذا كان الفاعل على الصلاح و السداد، و إلا فلا موجب له، كما فى الخبر [۱] و لكنه ضعيف السند.

و قد يقال بحمل فعل الجائر على الصحه من ناحيه وضع يده عليها و أخذه الخراج منها.

و لكن يرد عليه أن وضع اليد إنما يحمل على الصحه فيما إذا احتملت صحته، و أحرز واضع اليد جواز ذلك، و من المعلوم جزما أن الجائر لم يحرز كون الأراضى التى هى تحت تصرفه خراجيه، فتكون

يده عليها يد غصب و عدوان. و على هذا فمقتضى القاعده أن الأرض ملك للزارع، لأن من أحيى أرضا فهى له.

الناحيه الثانيه: أن الأرض التى بيد الزارع إما أن تكون معموره قبل أخذها من

---

[۱] عن الجلاب قال: سمعت أبا الحسن «ع» يقول: إذا كان الجور أغلب من الحق لم يحل لأحد أن يظن بأحد خيرا حتى يعرف ذلك منه. ضعيف بسهل. و محمد بن الحسن ابن شمون. و مجهول بجلاب. راجع ج ۱ كا باب ۱۵۵ نادر من المعيشه ص ۴۱۵. و ج ۲ ئل باب ۹ عدم جواز ايتمان الخائن من كتاب الوديعه ص ۶۴۲.

الجائر أو مواتا، و على الثانى فهى لمن أحياها، للأخبار الداله على أن من أحيى أرضا فهى له (و قد ذكرت هذه الاخبار فى كتاب إحياء الموات) و على الأول فاما أن يحتمل بقاء المالك أولا، و على الأول تكون الأرض من مجهول المالك، و على الثانى فهى ملك للإمام لأنه وارث من لا وارث له، و احتمال وجود وارث غيره مدفوع بالأصل، إلا إذا احتمل بقاء العمودين فتكون الأرض أيضا من مجهول المالك.

الناحيه الثالثه: أخذ الخراج ممن أخذه من الجائر حكمه حكم أخذه من نفس الجائر فإن احتمل فى حقه أنه يعرف الأراضى الخراجيه، و يعلم أن ما أخذه الجائر من تلك الأراضى حمل فعله على الصحه، و عوامل معامله المالك، و إلا كان المقام من قبيل تعاقب الأيدى على المال المغصوب.

الشرط الثانى: أن يكون الفتح بإذن الإمام (ع)،

و اعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الفقهاء، و ذهب صاحب المستند و بعض آخر الى عدم اعتباره فى كون الأرض خراجيه. و تحقيق ذلك أن الكلام قد يقع فى

الشبهه الحكميه، بمعنى أنه هل يعتبر إذن الإمام (ع) فى الفتح أم لا؟ و قد يقع فى الشبهه الموضوعيه، و أنه بعد اعتبار إذن الامام فى ذلك فبأى طريق يثبت كون الأرض خراجيه عند الشك فى ذلك.

أما اعتبار إذن الإمام (ع) فى الفتح فتدل عليه روايه الوراق [1].

و يرد عليه أولا: أن الروايه مرسله لا يصح الاعتماد عليها. و ثانيا: أن النسبه بينها و بين الروايات «1» الداله على أن الأرض الخراجيه التى فتحت بالسيوف للمسلمين هى العموم من وجه، لأن المرسله أعم من حيث شمولها للمنقولات، و تلك الروايات أعم، لإطلاقها من ناحيه إذن الامام (ع)، فتقع المعارضه بينهما فى الأراضى التى أخذت بغير إذن الإمام فتكون بمقتضى المرسله ملكا للإمام (ع)، و بمقتضى تلك الروايات ملكا للمسلمين، فيحكم بالتساقط، و يرجع الى عموم قوله تعالى «2»: (وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ ءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ) و الحاصل أنه لا دليل على اعتبار الشرط الثانى فى كون الأراضى المفتوحه للمسلمين.

و يضاف الى ذلك خبر محمد بن مسلم [2] فان ظاهرها أن الأراضى المفتوحه بعد رسول اللّه (ص)

---

[1] عن رجل سماء عن أبى عبد اللّه (ع) قال: إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمه كلها للإمام و إذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس. مجهوله.

[2] عن أبى جعفر (ع) قال: سألته عن سيره الإمام فى الأرض التى فتحت بعد

---

(1) تقدمت الإشاره إليها فى ص ۵۳۹.

(2) سوره الأنفال، آيه: ۴۲.

حكمها حكم أرض العراق، و أنها ملك للمسلمين.

و أما الكلام من حيث الشبهه الموضوعه فمقتضى الأصل هو عدم كون الفتح بإذن الإمام «ع»، و لا يكون هذا مثبتا،

فـان الفتـح محرز بالوجـدان، و عـدم كونه بإذن الإمام محرز بالأصل، فيترتب الأثر على الموضوع المركب. نعم لو قلنا بأن الأثر- أعنى كون المفتوح ملكا للمسلمين- يترتب على الفتح المستند إلى إذن الامام «ع» كان الأصل مثبتا.

و نتمسك مع ذلك بالعدم الأزلى، و نقول: إن الأصل عدم الاستناد.

و قد ذكرت وجوه للخروج عن الأصل المذكور. الوجه الأول: أن المفتوحات الإسـلاميه كلها كانت بإذن الإمام «ع». و تدل على ذلـك روايه الخصال [۱] الـداله على أن عمر كـان يشـاور أمير المؤمنين (ع) فى غوامض الأـمور، و من الواضـح أن الخروج الى الكفار، و دعائهم إلى الإسلام من أعظم تلك الأمور، بل لا أعظم منه.

و يرد على هذا الوجه أولا: أن الروايه ضعيفه السند فلا يصح الاعتماد عليها. و ثانيا:

أن عمر كـان مسـتقلا فى رأيه، و لم يشـاور الإمـام فى كثير من الأمور المهمه بل فى جميعها الراجعه إلى الـدين. و ثالثا: أن هـذا الوجه إنما يجرى فى الأراضى التى فتحت فى خلافه عمر و لا يجرى فى غيرها.

الوجه الثانى: أن الأئمه (ع) راضون بالفتوحات الواقعه فى زمن خلفاء الجور، لكونها موجبه لقوه الإسلام و عظمته.

و فيه أن هـذه الدعوى و ان كانت ممكنه فى نفسـها، إذ المناط فى ذلك هو الكشف عن رضاء المعصوم (ع) بأى طريق كان، و لا موضوعيه للاذن الصـريح. و لكنها أخص من المدعى، فإنه ليس كان فتح مرضـيا للأئمه حتى ما كان من الفتوح موجبا لكسـر الإسلام و ضعفه

رسول اللّه (ص)؟ فقال: إن أمير المؤمنين (ع) قد سار فى أهل العراق بسـيره فهى إمام لسائر الأرضـين الخبر. صـحيح. راجع ج ۲ ئل باب ۶۹ من يستحق الجزيه من الجهاد ص

۴۳۸، و ج ۶ الوافی باب ۴۰ الجزیه ص ۴۹.

[۱] عن أبی جعفر (ع) أنه أتی یهودی أمیر المؤمنین (ع) فی منصرفه عن وقعه نهروان فسأله عن المواطن الممتحن بها بعد النبی (ص) و فیها یقول (ع): (و أما الرابعه یا أخا الیهود فإن القائم بعد صاحبه کان یشاورنی فی موارد الأمور فیصدرها عن أمری و یناظرنی فی غوامضها فیمضیها عن رأی لا أعلمه أحدا و لا یعلمه أصحابی یناظره فی ذلک غیری و لا یطمع فی الأمر بعده سوای فلما أتته منیته علی فجأه بلا مرض کان قبله الحدیث. ضعیفه راجع ج ۲ الخصال للصدوق (ره) أبواب السبعه ص ۲۰.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۵۴۹

الوجه الثالث: ما ذکره المصنف من أنه (یمکن أن یقال بحمل الصادر من الغزاه من فتح البلاد علی وجه الصحیح، و هو کونه بأمر الإمام).

و فیه مضافا الی أن مورد حمل فعل المسلم علی الصحه ما إذا کان الفعل ذا وجهین: الصلاح و الفساد، و دار الأمر بین حمله علی الصحیح أو الفاسد فإنه یحمل علی الأول، للقاعده المذکوره، و أما إذا کان کلا وجهی الفعل صحیحا کما فی المقام فلا مورد لها أصلا، فإن الغزوات الواقعه إن کانت بإذن الإمام «ع» فالغنائم للمسلمین، و إلا فهی لإمام، و لا شبهه أن کلا الوجهین صحیح، فلا مورد لنفی أحدهما و إثبات الآخر بتلک القاعده.

الشرط الثالث: أن تکون الأراضی المفتوحه محیاه حال الفتح لتدخل فی الغنائم،

و یخرج منها الخمس أولا- علی المشهور، و یبقی الباقی للمسلمین، و إن کانت مواتا حین الفتح فهی للإمام (ع)، و قد أباحها للمسلمین.

و یدل علی ذلک مضافا الی الشهرات و الإجماعات المنقوله أمران، الأول: أنه ورد فی الشریعه المقدسه أن أموال الکفار الحربیین من

الغنائم، فيخرج منها الخمس، و يبقى الباقى للمسلمين، و لا شبهه أن هذا الحكم لا يشمل أموال المسلمين المودعه عند الكفار، أو المعامره لهم، أو المغصوبه عندهم، لأنها ليست من أموالهم، و قد ثبت أيضا أن الأراضى الموات للإمام (ع)، و قد أباحها للمسلمين، أو لمن أحياها و لو كان كافرا. و نتيجه المقدمتين أن الأراضى المفتوحه إنما تكون ملكا للمسلمين إذا كانت محياه حال الفتح، و إلا فهى للإمام (ع).

الأمر الثانى: أن الأراضى كلها كانت بيد الكفار، و قد أخذها المسلمون بالحرب و نحوه فلو لم تكن الموات من تلك الأراضى ملكا للإمام (ع) لم يبق مورد للروايات الداله على أن موات الأرض للإمام فتكون ملغاه. (و قد ذكرت هذه الاخبار فى أبواب الأنفال).

قوله نعم لو مات المحياه حال الفتح فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين.

أقول:

الأراضى الموات على ثلاثه أقسام، الأول: ما كانت مواتا فى الأصل بحيث لم تكن محياه فى وقت ما. الثانى: ما كانت محياه حال الفتح، ثم ماتت بعد و لم يحيها أحد. الثالث:

ما كانت مواتا حال الفتح، ثم أحياها أحد المسلمين، ثم تركها فصارت مواتا.

و الظاهر أن هذه الأقسام كلها مشموله للأخبار الداله على أن الأراضى الموات كلها للإمام ضروره صدق الميت بالفعل عليها من غير فرق بين ما كان ميتا بالأصل أو بالعرض.

لا يقال: الأراضى التى كانت محياه حال الفتح باقيه فى ملك المسلمين، سواء عرضها الموت بعد ذلك أم لا، كما أن كل أرض كانت مواتا حال الفتح، ثم أحياها أحد فهى باقيه فى

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۵۰

ملك من أحياها و إن عرضها الموت بعد ذلك، لأن خروجها بالموت عن ملكه يحتاج الى دليل، و مع

الإغضاء عن ذلك يرجع الى الاستصحاب.

فإنه يقال: الأحكام المجعوله على الموضوعات المقدره إنما تكون فعليه بفعليه موضوعاتها فإذا انتفى الموضوع سقط الحكم عن الفعليه، كما ينعدم المعلول بانعدام علته. و من الواضح أن موضوع الملكيه الفعليه حدوثا و بقاء فيما دل على أن من أحيى أرضا فهى له إنما هو الأرض مع قيد الحياه، فإذا زالت الحياه زالت الملكيه أيضا. فلا يشمل إطلاق ذلك لما بعد الموت أيضا. و اما الاستصحاب فهو محكوم بالإطلاقات الداله على أن كل أرض ميت فهى للإمام (ع) مع أنه لا يجرى فى الشبهات الحكميه، كما حققناه فى علم الأصول.

على أن شمول بعض الروايات- الداله على أن موات الأرض للإمام- للأراضى التى كانت محياه ثم ماتت بالعموم، و شمول الروايات- الداله على أن من أحيى أرضا فهى له- لذلك بالإطلاق، فيتعارضان بالعموم من وجه، فيقدم ما كانت دلالته بالعموم على ما كانت دلالته بالإطلاق، و قد حققنا ذلك فى علم الأصول.

ثم إن الأمور التى تثبت بها الحياه حال الفتح من الشياع المفيد للعلم و غيره مما قدمناه آنفا يثبت بها الفتح عنوه. و مع الشك فى ذلك يرجع الى الأصل.

ثم إذا علم إجمالا باشتمال الأراضى التى بيد أحد المسلمين على أرض محياه حال الفتح بأن كانت لأحد أراضى متعدده فى نقاط العراق، كالبصره و الكوفه و كربلاء، و علم إجمالا باشتمالها على أرض محياه حال الفتح- فان ادعى من بيده الأراضى ملكيه جميعها مع احتمال كونها له عوامل معامله المالك، إذ يحتمل أن المحياه حال الفتح ماتت بعد ذلك، ثم طرأت عليها الحياه ثانيا و إن لم يدع ملكيه كلها، أو بعضها رجع فيها الى حكام الشرع. إلا أنه لا

يوجد لهذه الصوره مصداق فى الخارج.

ثم إذا أحرزنا كون أرض مفتوحه عنوه بإذن الإمام (ع) و كانت محياه حال الفتح فإنه لا يمكن الحكم أيضا بكونها أرض خراج و ملكا للمسلمين مع ثبوت اليد عليها، لأنا تحتمل خروجها عن ملكهم بالشراء و نحوه. و على هذا فلا فائده لتطويل البحث فى المقام إذ لا يترتب عليه أثر مهم. و قد تم الجزء الأول من كتاب مصباح الفقاهه فى المعاملات بعون اللّه و حسن توفيقه، و يتلوه الجزء الثانى إنشاء اللّه. و الحمد للّه أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا، و صلى اللّه على محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين، و لعنه اللّه على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. و كان الفراغ من ذلك صبيحه يوم الثلاثاء ۱۶ ربيع الأول سنه ۱۳۷۳ ه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ۱، ص: ۵۵۱

ملاحظات

۱- قد عملنا فى أوائل الكتاب بكتاب الجعفريات فى مواضيع شتى. و لكن أشرنا إلى جهالته فى ص ۱۰۹.

۲- قد اكتفينا (فى أوائل الكتاب الى ص ۹۵) فى الإشاره إلى اعتبار الروايات بكلمه (الموثقه) و لم نلاحظ فى ذلك اصطلاح علماء الرجال.

۳- قد جعلنا الروايات و ما يرجع إليها و كلمات أهل اللغه و فتاوى العامه فى هامش الكتاب.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ۷ جلد، ه ق

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ١۴٢۶ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثرها فى أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمة فى برامج إلكترونية وجاهزة فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فى المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فى الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فى الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فى ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣۴۴٩٠١٢۵

هاتف المكتب فى طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.